3.27.1900.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

BV 800 .R446
Reinhold, George
Christopher.
Die Streitfrage euber die
Physiche oder moralische

Shelf

Die Streitfrage

über die physische oder moralische

Wirksamkeit der Sakramente

nach ihrer historischen Entwicklung kritisch dargestellt

von

Dr. Georg Reinhold,
k. k. Univ.-Prof. in Wien.

Mit Approbation des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von Rottenburg.

Stuttgart und **Wien.**
Jos. Roth'sche Verlagshandlung.
1899.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Indem der Verfasser die gegenwärtige Arbeit der Oeffentlichkeit übergibt, gestattet er sich einige kurze Vorbemerkungen. Die Frage über die Art der Wirksamkeit der Sakramente gehört zu jenen, mit welchem sich die ältere und jüngere Scholastik sehr eingehend befaßt hat. Darin liegt wohl ein Beweis für ihre Wichtigkeit. Wenn sie auch auf die Praxis keinen direkten Einfluß hat, so muß es doch nicht bloß für den gelehrten Theologen, sondern überhaupt für jeden katholischen Priester, zu dessen fast täglichen Amtsverrichtungen die Sakramentenspendung gehört, von Interesse sein, über die Art der Wirksamkeit der Sakramente eine bestimmte Vorstellung zu haben. Freilich bildet diese Frage, weil keine kirchliche Entscheidung vorliegt, auch heute noch einen Gegenstand der Kontroverse und der Verfasser gibt sich durchaus nicht der Täuschung hin, durch seine Erörterungen die Streitfrage entschieden zu haben, aber er glaubt doch, damit ein Beispiel der mühsam, Jahrhunderte hindurch betriebenen Arbeit der Theologie vorzuführen, welche im Widerstreit der einander bekämpfenden Ansichten doch schließlich den bleibenden Inhalt der geoffenbarten Wahrheit zur Geltung bringt und dem unfehlbaren kirchlichen Lehramte die nötigen Vorarbeiten zu den Definitionen liefert. Durch die Werke von Schäzler und Bucceroni, welche einen ähnlichen Titel führen, glaubte der Verfasser die gegenwärtige Studie nicht überflüssig gemacht zu sehen: der erstere behandelt ein viel weiteres Gebiet, der Kommentar des letzteren war noch vielfacher Ergänzungen fähig.

Wien, im Juni 1899.

Dr. **Georg Reinhold.**

Erster Abschnitt.

Geschichtliche Entwicklung des Sakramentsbegriffes.

Zur besseren Orientirung über die Frage nach der Art der Wirksamkeit der Sakramente dürfte es sich empfehlen, einige kurze Erinnerungen über den theologischen und kirchlichen Gebrauch dieses Wortes und über die geschichtliche Entwicklung der Definition des Sakramentes vorauszuschicken.

Das Wort Sakrament wird in der hl. Schrift und bei den hl. Vätern sehr häufig gebraucht, doch in einem viel weiteren Sinn, als dies gegenwärtig der Fall ist. Die Vulgata übersetzt gewöhnlich mit dem lateinischen sacramentum das griechische μυστήριον (chald. רָזָא) und versteht darunter nach dem Zusammenhang entweder ein Geheimnis im allgemeinen[1] oder einen hl. Ort[2] oder ein Symbol hei-

[1] Tob. 12, 7: „Etenim sacramentum regis abscondere bonum est, opera autem Dei revelare et confiteri honorificum est.“ Dan. 2 18: „ut quaererent misericordiam a facie Dei coeli super sacramento isto“ (gemeint ist der Traum des Nabuchodonosor). v. 30: „Mihi quoque non in sapientia, quae est in me plus quam in cunctis viventibus, sacramentum hoc revelatum est.“ v. 47: „Loquens rex ait Danieli: Vere Deus vester Deus deorum est et dominus regum et revelans mysteria (רָזִין), quoniam tu potuisti aperire hoc sacramentum.“ 4, 6: „ego scio, quod spiritum sanctorum deorum habeas in te et omne sacramentum non est impossibile tibi.“ Apoc. 1, 20: „sacramentum septem stellarum“; 17, 7: „sacramentum mulieris et bestiae.“

[2] Sap. 12, 5: „Illos antiquos inhabitatores terrae sanctae tuae

liger geheimnisvoller Dinge[1], besonders aber die verborgenen Rathschlüsse Gottes[2]. Die hl.-Väter gebrauchen das Wort Sakrament im selben Sinne wie die profanen Auktoren vom Eid im allgemeinen[3], vom Soldateneid[4], von einer schwer verbindlichen Pflicht[5] oder von einem

---

.. et devoratores sanguinis a medio sacramento tuo perdere voluisti."

[1] Eph. 5, 32: „Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico: in Christo et in Ecclesia."

[2] Sap. 2, 22: „Nesciverunt sacramenta Dei." 6, 24: „Non abscondam a vobis sacramenta Dei." Eph. 1, 9: „Ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis tuae." 3, 3: „Secundum revelationem notum mihi factum et sacramentum.... prout potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio (ἐν τῷ μυστηρίῳ) Christi." Col. 1, 26: „Mysterium, quod absconditum fuit a saeculis et generationibus, nunc autem manifestatum est sanctis ejus, quibus voluit Deus notas facere divitias gloriae sacramenti huius in gentibus." I. Tim. 3, 16: „Et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne."

[3] Ambros. de offic. 1, 50: „Est etiam contra officium nonnunquam solvere promissum, sacramentum custodire, ut Herodes, qui juravit quoniam quidquid petitus esset, daret filiae Herodiadis."

[4] Tertull. de jejuniis c. 10: „Milites nunquam immemores sacramenti magis stationibus parent." de idololatria c. 19: „Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum." de spectaculis c. 24: „Nemo in castra hostium transit nisi projectis armis suis, nisi destitutis signis et sacramentis principis sui." de corona c. 11: „Puto prius conquirendum, an in totum christianis militia conveniat... Credismusne humanum sacramentum divino superduci licere et in alium dominum respondere post Christum?"

[5] Tertull. de monogamia, c. 11: „Qualis es, id matrimonium postulans, quod eis, a quibus postulas, non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti?" de pudicitia c. 9. „Si christianus est, qui receptam a Deo Patre substantiam utique baptismatis, utique Spiritus sancti et exinde spei aeternae, longe evagatus a Patre prodigit ethnice vivens, si exutus bonis mentis etiam principi saeculi servitium suum tra-

gegebenen Unterpfande[1]. Viel häufiger aber geben sie dem Worte Sakrament eine spezifisch christliche Bedeutung und verstehen darunter das Taufversprechen[2] und die

didit et ab eo porcis alendis immundis sc. spiritibus curandis praepositus resipuit ad Patrem reverti, jam non moechi et fornicarii, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola Patri satisfacient et elisa est verissime hoc magis modo tota substantia sacramenti. Quis enim timebit prodigere, quod habebit postea recuperare?" Firmilian. epist. ad Cyprian. (inter epistolas 75): „Illa mulier (a daemone possessa) ... etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium Domino sine sacramento solitae praedicationis offerret, baptizaret quoque multo usitata et legitima verba interrogationis usurpans, ut nil discrepare ab ecclesiastica regula videretur ... Christus Dominus noster unam esse manifestans sponsam suam et unitatis ejus sacramentum declarans ait: Qui non est mecum, adversus me est."

[1] Isidor. etymol. 5, 24: „Sacramentum est pignus sponsionis, vocatur autem sacramentum, quia violare, quod quisque promittit, perfidiae est."

[2] Cyprian. ep. 74. ad Pompejum contra epist. Stephani: „Ad hoc malorum devoluta est Ecclesia Dei et sponsa Christi, ut haereticorum exempla sectetur, ut ad celebranda sacramenta coelestia disciplinam lux de tenebris mutuetur ... Si sic honor Deo datur, si sic a cultoribus et sacerdotibus ejus Dei timor et disciplina servatur, abjiciamus arma, manus demus in captivitatem, tradamus diabolo ordinationem evangelii, dispositionem Christi, majestatem Dei, divinae militiae sacramenta solvantur, castrorum coelestium signa prodantur... A qua unitate quisquis discesserit, cum haereticis necesse est inveniatur; quos dum contra Ecclesiam vindicat, sacramentum divinae traditionis impugnat."

Tertull. de idololatria c. 6: „Si nulla lex Dei prohibuisset idola fieri a nobis ..., de ipso sacramento nostro interpretaremur nobis adversas esse fidei ejusmodi artes. Quomodo enim renuntiavimus diabolo et angelis ejus, si eos facimus?" ad martyres, c. 3: „Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc, cum in sacramenti verba respondimus."

Taufe selbst[1], sowie andere Sakramente[2]. Nebenher aber geht noch die allgemeine Bedeutung des Wortes Sakra-

[1] Tertull. adv. Marcion. 1, 28: „O deum usquequaque perversum (sc. a Marcione confictum)! ... Cujus non statum, non conditionem, non naturam, non ullum ordinem video consistere, jam nec ipsum fidei ejus sacramentum. Cui enim rei baptisma quoque apud eum exigitur? Lavat hominem nunquam apud se coinquinatum et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit exsortem salutis.“ de anima c. 1: „Cui veritas comperta sine Deo? Cui Deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine Spiritu sancto? Cui Spiritus sanctus accommodatus sine fidei sacramento?“ de virgin. velandis c. 2: „Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta.“ de baptismo c. 9: „Quae figura manifestior in baptismi sacramento?“

[2] Tertullian. adv. Marcion. 4, 34: „Si omnino negas permitti divortium a Christo, quomodo tu nuptias dirimis nec conjungens marem et feminam nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se conjuraverint adversus fructum nuptiarum ut adversus ipsum creatorem?“ de corona, c. 3: „Eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino, etiam antelucanis coetibus nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.“ S. Augustin. cont. lit. Petiliani 2, 4: „Cur ergo ipsi capiti, unde illud unitatis descendit unguentum i. e. amoris fragrantia spiritalis, cur, inquam. ipsi capiti resistitis testanti et dicenti: Praedicabitur in nomine ejus poenitentia et remissio peccatorum per omnes gentes incipientibus ab Jerusalem: et in hoc unguento sacramentum chrismatis vult interpretari, quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est sicut ipse baptismus, sed potest esse et in hominibus pessimis in operibus carnis vitam consumentibus et regnum coelorum non possessuris.“ de bono conjugali, c. 24: „Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis. Quod autem apud populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedente alteri nubere, dum vir ejus vivit, nec alterum ipsa causa pariendi. Quae cum sola sit, qua nuptiae fiunt, nec ea re non subsequente, propter quam fiunt, non solvitur vinculum nuptiale nisi conjugis morte: quem admodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, eti-

ment als einer geheimnisvollen heiligen Sache[1], einer heiligen Offenbarungslehre[2], des göttlichen Planes der Erlösung[3] und überhaupt als der Zusammenfassung der religiösen Lehren und Gebräuche des Christenthums[4]. Im Einzelnen zählte man bei dieser allgemeinen Fassung des Sakramentsbegriffes, die bis zum 12. Jahrhundert fortbestand, auch die verschiedenen Sakramentalien mit zu den Sakramenten. So bezeichnet Ambrosius die Fußwaschung als mysterium und schreibt ihr die Nachlassung der Erbsünde zu[5]. Der hl. Bernard nennt ebenfalls die Fußwaschung

---

amsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit quamvis ad judicium permanente." De baptismo, 1, 1: Sacramentum baptismi est, quod habet, qui baptizatur, et sacramentum dandi baptismi est, quod habet, qui ordinatur. Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit." —

[1] Tertullian. de baptismo c. 4: „Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo." c. 1: „Felix sacramentum aquae nostrae, qua abluti delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur!"

[2] Tertullian. adv. Judaeos c. 10: „Utique sacramentum passionis ipsius figurari in praedicationibus oportuerat quantoque incredibile, tanto magis scandalum futurum, si nude praedicaretur." De resurrect. carnis c. 21: „Verisimile non est, ut ea species sacramenti (sc. resurrectio carnis), in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota connititur, ambigue annuntiata et obscure proposita videatur."

[3] Tertullian. adv. Marcion. II. c. 27: „Totum Dei mei penes vos dedecus sacramentum est humanae salutis."

[4] Tertullian. apologeticus c. 2: „Plinius secundus ... consuluit Trajanum imperatorem allegans praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse, quam coetus antelucanos ad canendum Christo ut Deo."

[5] Ambros. de initiandis c. 6: „Mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat. Habebat enim primi hominis de successione

ein Sakrament und glaubt, daß durch sie die kleineren täglichen Sünden nachgelassen werden[1]. Besonders werden

peccatum, quando eum supplantavit serpens et persuasit errorem. Ideo planta ejus abluitur, ut haereditaria peccata tollantur. Nostra enim propria per baptismum relaxantur." De sacram. III. c. 1: „Ascendisti de fonte. Quid secutum est? Audisti lectionem. Succinctus est summus sacerdos. Licet enim et presbyteri fecerint, tamen exordium ministerii a summo est sacerdote. Succinctus, inquam, summus sacerdos pedes tibi lavit. . . . Non ignoramus, quod ecclesia Romana hanc consuetudinem non habet, . . . ut pedes lavet. Vide ergo, ne forte propter multitudinem declinarit. Sunt tamen, qui dicant et excusare conentur, quia hoc non in mysterio faciendum est, non in baptismate, non in regeneratione, sed quasi hospiti pedes lavandi sint. Aliud est humilitatis, aliud sanctificationis. Denique audi, quia mysterium est et sanctificatio. „Nisi lavero tibi pedes, non habebis mecum partem." Hoc ideo dico, non quod alios reprehendam, sed mea officia ipse commendem. In omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam, sed tamen et nos homines sensum habemus. Ideo quod alibi rectius servatur, et nos recte custodimus. Ipsum sequimur apostolum Petrum ipsius inhaeremus devotioni. Ad hoc ecclesia Romana quid respondet? Utique ipse auctor est nobis hujus assertionis Petrus apostolus, qui sacerdos fuit ecclesiae Romanae. Ipse Petrus ait: „Domine, non solum pedes, sed etiam manus et caput." Vide fidem. Quod ante excusavit, humilitatis fuit: quod postea se obtulit, devotionis et fidei. Respondit illi Dominus, quia dixerat manus et caput: Qui lavit, non necesse habet iterum lavare, nisi ut solos pedes lavet." Quare hoc? Quia in baptismate omnis culpa diluitur. Recedit ergo culpa. Sed quia Adam supplantatus a diabolo est et venenum ei effusum est supra pedes, ideo lavas pedes, ut in ea parte, in qua insidiatus est serpens, majus subsidium sanctificationis accedat, quo postea supplantare non possit. Lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis. Ad humilitatem quoque proficit, ut in mysterio non erubescamus, quod non dedignamur in obsequio."

[1] Sermo in coena Domini § 2—4: „Quae est gratia, unde per baptismum investimur? Utique purgatio delictorum. Hujus quidem gratiae sacramentum prius erat circumcisio, ut originalis subiginem culpae, quae manaverat a parentibus primis, cultellus eraderet, sed veniente Domino, qui agnus est totus suavis et mitis,

die beim feierlichen Taufritus dem eigentlichen Taufakt vorausgehenden uralten Gebräuche als Sakramente bezeichnet[1]; dergleichen die materiellen Elemente, welche wir

cujus jugum suave est et onus leve, optime satis mutatum est, ut inveteratam subiginem cum unctione s. Spiritus aqua dilueret et acerbitas illa cessaret. Et haec gratia nobis confertur, ut jam nihil nobis concupiscentia noceat, si tamen a consensu abstineamus .... Sed quis poterit tam efferos motus frangere? ... Confidite, quia et in hoc gratia subvenit .... sacramentum dominici corporis et sanguinis pretiosi investituram habetis. Duo enim illud sacramentum operatur in nobis: ut videlicet et sensum minuat in minimis et in gravioribus peccatis tollat omnino consensum... Sed tamen quid agimus, quod in hoc corpore peccati et in hoc tempore malo non possumus esse sine peccato? Num desperabimus? Absit. Nam ut de remissione quotidianorum minime dubitemus, habemus ejus sacramentum pedum lotionem. Et unde scimus, quia ad diluenda peccata, quae non sunt ad mortem et a quibus plane cavere non possumus ante mortem, ablutio ista pertineat? Ex eo plane, quod offerenti manus et caput pariter ad abluendum responsum est: Qui lotus est, non indiget, nisi ut pedes lavet. Lotus enim est, qui gravia peccata non habet, cujus caput i. e. intentio et manus i. e. operatio et conversatio munda est, sed pedes, qui sunt animae affectiones, dum in hoc pulvere gradimur, ex toto mundi esse non possunt, quia aliquando vanitati, aliquando voluptati aut curiositati plus quam oporteret, cedat animus vel ad horam. In multis enim offendimus omnes."

[1] Ambros. de myster. c. 1: „Aperite igitur aures et bonum odorem vitae aeternae inhalatum vobis munere sacramentorum carpite, quod vobis significavimus, cum apertionis celebrantes mysterium diceremus Ephphata, quod est adaperire." Augustin. de peccat. merit. et remiss. II. c. 26: „Non unius modi est sanctificatio. Nam et catechumenos secundum quendam modum suum per signum Christi et orationem manuum impositionis puto sanctificari. Et quod accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen et sanctius quam cibi, quibus alimur, quoniam sacramentum est. Verum et ipsos cibos, quibus ad necessitatem sustentandae vitae hujus alimur, sanctificari idem apostolus dixit per verbum Dei et orationem, quam oramus utique nostra corpuscula refecturi. Sicut autem ista ciborum sanctificatio non efficit, ut

jetzt materia remota der Sakramente nennen, so das Taufwasser[1] und das hl. Oel[2]. Noch immer gebraucht die Kirche

quod in os intraverit, non in ventrem vadat et in secessum emittatur per corruptionem, qua omnia terrena solvuntur, verum ad aliam escam, quae non corrumpitur, nos Dominus exhortatur, ita sanctificatio catechumeni, si non fuerit baptizatus, non ei valet ad intrandum regnum coelorum aut ad peccatorum remissionem." De catech. rud. c. 26: „His dictis interrogandus est (catechumenus), an haec credat atque observare desideret. Quod cum responderit, solemniter utique signandus est et ecclesiae more tractandus. De sacramento sane, quod accepit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam, quemadmodum habetur in usu quolibet. Dicendum etiam, quid significet et sermo ille, quem audivit, quid in illo condiat, cujus illa res similitudinem gerit. Deinde monendus est ex hac occasione, ut si quid etiam in Scripturis audiat, quod carnaliter sonet, etiam si non intelligit, credat tamen spiritale aliquid significari, quod ad sanctos mores futuramque vitam pertineat." Sermo 227: „Si bene accepistis, vos estis, quod accepistis. Sic et vos ante jejunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. Accessit baptismus et aqua quasi conspersi estis, ut ad formam panis veniretis. Sed nondum est panis sine igne. Quid ergo significat ignis? Hoc est chrisma. Oleum enim ignis nostri Spiritus sancti est sacramentum." De symbolo ad catechum. IV. c. 1: „Omnia sacramenta, quae acta sunt et aguntur in vobis per ministerium servorum Dei exorcismis, orationibus, canticis spiritualibus, insufflationibus, cilicio, inclinatione cervicum, humilitate pedum, pavor ipse omni securitate appetendus: haec omnia, ut dixi, escae sunt, quae vos reficiunt in utero, ut renatos ex baptismo hilares vos mater exhibeat Christo."

[1] Ambros. in Luc. 22, 10: „O aqua, quae sacramentum Christi esse meruisti, quae lavas omnia nec lavaris!" Augustin. de catachysmo c. 3: „Debetis autem nosse, cur virtus illius aquae et animae prosit et corpori. Non enim omnis aqua mundat: sanctificatur haec per consecrationem verbi. Tolle enim verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum . . . Audite adhuc aquae sacramentum quid in vobis operabitur?"

[2] Augustin. cont. lit. Petiliani II. c. 104: „In hoc unguento

das Wort sacramentum im weiteren Sinne in mehreren Orationen [1].

Bei dieser allgemeinen Fassung des Wortes Sakrament können sich natürlich auch die Definitionen dieses Begriffes aus jener älteren Zeit nicht mit unserem Sakramentsbegriffe decken. Eine Art von Definition finden wir bei Augustinus an verschiedenenen Stellen seiner Werke. „Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum i. e. sacrum signum est“ (civ. Dei 10. 5). „Ista ideo dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intelligitur“ (serm. 272). „Accedit verbum ad elementum (sc. aquae) et fit sacramentum etiam ipsum tamquam visibile verbum“ (tr. 80. in Joan.). „Sacramentum est in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita

---

sacramentum chrismatis vult interpretari: quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est sicut ipse baptismus, sed potest esse et in hominibus pessimis in operibus carnis vitam consumentibus et regnum coelorum non possessuris.“ Gregor. Magn. lib. sacram.: „Creaturam chrismatis in sacramentum perfectae salutis vitaeque confirmes.“ Bonifacius archiep. Mogunt. statut. § 5: „Ut presbyteri sub sigillo custodiant chrisma et nulli sub praetextu medicinae vel cujuslibet rei donare praesumant. Genus enim sacramenti est, non ab aliis nisi sacerdotibus contingi debet.“ Amalar. Fortunat. de eccl. offic. I. c. 12: „(Oleum pro infirmis) quando a populis offertur, simplex liquor est, per benedictionem sacerdotum transfertur in sacramentum.“

[1] Secret. Missae de S. Maria in adventu: „In mentibus nostris, quaesumus, Domine, verae fidei sacramenta confirma.“ Secret. in fer. IV. cinerum: „Fac nos, quaesumus, Domine, his muneribus offerendis convenienter aptari, quibus ipsius venerabilis sacramenti (sc. jejunii) celebramus exordium.“ Or. post prophetiam 2. in Vigil. Pentec.: „Deus qui primis temporibus impleta miracula Novi Testamenti luce reserasti, ut et mare rubrum forma sacri fontis existeret et liberata plebs ab Aegyptiaca servitute, christiani populi sacramenta praeferret: da, ut omnes gentes Israelis privilegium merito fidei consecutae Spiritus tui participatione regenerentur“ u. a.

fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est. Eo itaque modo egimus Pascha, ut non solum in memoriam, quod gestum est, revocemus i. e. quod mortuus est Christus et resurrexit, sed etiam cetera, quae circa ea attestantur, ad sacramenti significationem non omittamus" (epist. 55. ad Januar). „Si sacramenta aliquam similitudinem earum rerum, quarum sunt sacramenta, non haberent, omnino sacramenta non essent" (ep. 98. ad Bonif.). Darnach wären die Sakramente sinnfällige heilige Zeichen, die etwas Geistiges, Unsichtbares bedeuten und damit von Natur aus eine gewisse Aehnlichkeit haben. Von der Art der Wirksamkeit dieser Zeichen wird an diesen Stellen nichts erwähnt. Dennoch bildeten diese Augustinischen Definitionen die Grundlage der mittelalterlichen Sakramentenlehre bis herauf zur Blüthezeit der Scholastik. Selbst das Tridentinum hat, obwohl es keine Definition des Sakramentes aufstellen zu sollen glaubte, nebenbei in der sess. XIII. c. 3. auf die Formeln Augustins zurückgegriffen[1].

Isidorus Hisp. (Etymol. 6, 19, 39) wiederholte die Definition des hl. Augustinus aus dem Briefe an Januarius und fügte bei: „Sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur"[2]. Von Isidorus bis auf Hugo von St. Victor († 1141) wurde der Begriff des Sakramentes nicht näher präzisirt und man rechnete in dieser Zeit zu den

[1] Commune hoc quidem est ss. Eucharistiae cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem."

[2] Isidorus citirt hier den hl. Gregor d. Gr. (in I. Reg. 16.) Vgl. Decretum Grat. c. 84. C. 1. q. 1. und Catech. Rom. p. 2. c. 1. q. 2: „Quamquam, ut D. Gregorio placet, ob id sacramenta dici possunt, quod divina virtus sub rerum corporearum tegumentis occulte salutem efficiat."

Sakramenten noch immer eine Menge von Sakramentalien ohne Fixirung einer bestimmten Zahl. Petrus Damiani († 1072) zählt in seiner 69. Rede zwölf Sakramente auf: Die Taufe, Firmung, letzte Oelung, Bischofsweihe, Königssalbung, Kirchweihe, Beichte, Sakrament der Kanoniker, der Mönche, der Eremiten, Nonnen und der Ehe. Hildebert von Tours († 1134) nennt in seiner 132. Rede neun Sakramente: Die Firmung, Kirchweihe, Ordination, Konsekration der kirchlichen Gefässe, der Altäre, des Leibes und Blutes Christi, die Taufe, Buße und Ehe. Hugo von St. Victor behandelt in seiner Summa sententiarum die Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, letzte Oelung und Ehe, während er sich in seiner Schrift de sacramentis christianae fidei ausführlich über den sakramentalen Charakter der Ordination äußert. Dagegen gebraucht er das Wort Sakrament in eben dieser letztern Schrift wieder in einem sehr allgemeinen Sinne, wie schon aus den in ihr behandelten Gegenständen hervorgeht, die unter diesem allgemeinen Titel zusammengefaßt werden. Er bespricht darin das Hexaëmeron, die Ursache der Erschaffung des Menschen, die Erkenntnis der Gottheit (Trinität), den göttlichen Willen, die Engellehre, den status justitiae originalis, den Sündenfall, die Menschwerdung, die Sakramente im engeren Sinne, den Glauben, die Sakramente in statu naturae et legis scriptae, die Einheit der Kirche, die kirchlichen Weihen, die hl. Gewänder, die Kirchweihe, dann wieder im Einzelnen die Taufe, Firmung, Eucharistie, die sacramenta minora, die Simonie, die Ehe, die Gelübde, die Laster und Tugenden, die Beicht und Buße, die letzte Oelung, die letzten Dinge, das Weltende und endlich das jenseitige Leben. In l. 1. p. 9. c. 7. unterscheidet er drei Klassen von Sakramenten, sacramenta salutis, exercitationis und praeparationis. Als Beispiele für die erste Klasse führt er an Taufe und Eucharistie, für die zweite Klasse das Weihwasser und die geweihte

Asche, für die dritte die Weihen des Klerus[1]. Auch bei den sacramenta „minora“ findet er eine Dreitheilung gegeben. Die einen bestehen in Sachen (Weihwasser, geweihte Asche, geweihte Zweige und Kerzen), die anderen in Handlungen (Kreuzzeichen, Anhauchen beim Exorzismus, Ausbreiten der Hände, Kniebeugung), die dritten in Worten (Anrufung der Trinität) (de sacram. l. 2. q. 9. c. 1).

Petrus Abälard († 1142) zählt fünf Sakramente auf[2]: die Taufe, Firmung, Eucharistie, letzte Oelung und Ehe. Bernhard v. Clairvaux († 1153)[3] spricht von zehn Sakramenten: der Taufe, Fußwaschung, Firmung, Eucharistie, letzte Oelung, Buße, Priesterweihe, Investitur der

[1] Sunt quaedam sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur, sicut aqua baptismatis et perceptio corporis et sanguinis Christi. Alia sunt, quae etsi necessaria non sunt ad salutem, quia sine his salus haberi potest, proficiunt tamen ad sanctificationem, quia his virtus exerceri et gratia amplior acquiri potest, ut aqua aspersionis et susceptio cineris et similia. Sunt rursum alia sacramenta, quae ad hoc solum instituta esse videntur, ut per ipsa ea, quae ceteris sacramentis sanctificandis et instituendis necessaria sunt, quodammodo praeparentur et sanctificentur vel circa personas in sacris ordinibus perficiendis vel in iis, quae ad habitum sacrorum ordinum pertinent, initiandis et ceteris hujusmodi. Prima ergo ad salutem, secunda ad exercitationem, tertia ad praeparationem constituta sunt.“

[2] Epitome theol. christ. c. 28—31. „Horum sacramentorum alia sunt spiritualia, alia non. Spiritualia sunt illa majora, quae sc. ad salutem valent: quorum tamen unum est, quod non ad salutem spectat, sed magnae rei sacramentum est, sc. conjugium. Ducere siquidem uxorem non est alicujus meriti ad salutem, sed propter incontinentiam ad salutem est concessum. Est autem sacramentum invisibilis gratiae visibilis species vel sacrae rei signum i. e. alicujus secreti. Primum horum est baptismus .... postea sequitur confirmatio ... sequitur de sacramento altaris .... de sacramento unctionis videndum restat .... nunc de conjugio dicendum est....“

[3] Sermo de coena Dom. § 1—4; de vita S. Malachiae c. 3. exhort. ad milites templi c. 12; de diversis sermo 40.

Kanoniker, Aebte und Bischöfe. Das dritte allgemeine Lateran-Konzil (c. 9. X. 5, 3) nennt noch als Sakramente die Installirung der Geistlichen, die Begräbnisse und Exequien. Die Synode von Toulouse (1229) erwähnt fünf Sakramente: die Eucharistie, Taufe, Firmung, Ordination und letzte Oelung.

In dieser Periode (Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrh.) wurde endlich die noch jetzt übliche Siebenzahl der Sakramente von den Scholastikern angenommen und bleibend festgehalten. Nachdem schon Otto v. Bamberg (1124) unsere sieben Sakramente aufgezählt hatte (Taufe, Firmung, letzte Oelung, Eucharistie, Buße, Ehe, Weihe), ohne daß diese Art der Zählung weitere Verbreitung gefunden hätte [1], war es der magister sententiarum, Petrus Lombardus († 1164), der die Siebenzahl in der noch jetzt bestehenden Reihenfolge zur bleibenden Geltung brachte. Es kamen wohl noch einige vorübergehende Schwankungen vor, aber nachdem das Lehrbuch des Lombarden in allgemeinen Gebrauch gekommen war, blieb auch die Siebenzahl der Sakramente in der von ihm eingeführten Ordnung feststehende Kirchenlehre.

Gegen Hahn, der die Auswahl gerade dieser sieben Sakramente durch Petrus Lombardus einer künstlichen Kombination aus den Angaben anderer Scholastiker zuschrieb [2], hebt Schanz mit Recht hervor, daß nur die kirch-

[1] Bach betrachtet als ältestes Zeugnis für die Siebenzahl der Sakramente das des Poeten und Grammatikers Johann v. Garlande in einem Kodex des 11. Jahrhunderts. Derselbe führt einen Gedächtnisvers an, der sich auch anderwärts findet: „bos ut erat petulans cernentibus obice currum“ (bos — baptismus, ut — unctio, erat — eucharistia, petulans — poenitentia, cernentibus — conjugium, obice — ordo, cursum — confirmatio).

[2] Hahn (a. a. O. S. 112) „vermuthet“, Petrus Lombardus habe die Siebenzahl dadurch herausgebracht, daß er die Angaben des Hugo v. St. Victor, Abälard und Pulleyn vereinigte. Letzterer

liche Tradition die Grundlage für diese Zusammenstellung sein konnte und die allgemeine Annahme derselben erklärlich macht. Die damals auftretenden Sekten der Katharer mit ihrer Lehre vom bösen Ursprung der Materie, die Petrobrusianer sowie die pantheistischen Richtungen eines Amalrich von Bene und David von Dinanto, die alle gegen die Sakramente feindselig auftraten, andererseits auch bestehende Mißbräuche boten der Kirche den Anlaß, Begriff und Zahl der Sakramente genau festzustellen. Die in jener Zeit mächtig aufblühende Scholastik hat sich darum so eingehend mit der Sakramentenlehre beschäftigt und auch die Art der Wirksamkeit der Sakramente mit in den Kreis ihrer Untersuchungen gezogen.

Zunächst erfuhr die Definition des Sakramentes eine weitere Entwicklung und genauere Formulierung. Hugo von St. Victor ergänzt die Augustinischen Definitionen dahin, daß die Sakramente nicht bloß Zeichen, sondern auch Ursachen und Träger der Heilswirkung seien. „Ut (definitio sacramenti, quam affert Augustinus) solis sacramentis competat, sic intelligendum est: sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam sc. confert ipsum sacramentum. Non enim est solum modo sacrae rei signum, sed etiam efficacia. Et hoc est quod distat inter signum et sacramentum: quia ad hoc, ut sit signum, non aliud exigit, nisi ut illud significet, cujus perhibetur signum, non ut conferat. Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud, cujus est signum vel significatio. Iterum hoc interest, quia signum potest esse pro sola significatione, quamvis careat similitudine, ut circulus vini; sed sacramentum non solum ex institutione significat, sed etiam ex similitudine repraesentat“ (Summa sent. tr. 4. c. 1.). Eine

(† 1153) hatte die Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße und Ordination als Sakramente bezeichnet.

genaue Definition gibt er (de sacram. christ. fidei l. 1. p. 9. c. 2): „Si quis autem plenius et perfectius, quid sit sacramentum, diffinire voluerit, diffinire potest, quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. Haec diffinitio ita propria ac perfecta agnoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur. Omne enim, quod haec tria habet, sacramentum est et omne, quod his tribus caret, sacramentum proprie dici non potest".

Weil der von Hugo gebrauchte Ausdruck corporale vel materiale elementum nicht auf alle Sakramente (Buße, Ehe) anwendbar schien, setzte Petrus Lombardus (in IV. d. 1, 2, 4) an seine Stelle wieder das allgemeine Wort signum und statt des continens die Formel causa existit. „Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Quae enim significandi gratia tantum instituta sunt, solum signa sunt et non sacramenta"[1].

Der hl. Thomas v. Aquin glaubte die alte Definition

[1] Durandus a S. Porciano, der doctor resolutissimus, nahm es dem Lombarden übel, daß er, ohne sich auf die hl. Väter berufen zu können, eigenmächtig (de suo) der Augustinischen Definition den Begriff der Ursächlichkeit eingefügt habe. „Nullus sanctus posuit in definitione sacramenti, quod esset causa gratiae. Sed solum Magister sententiarum, qui accepit ab Augustino, quod sacramentum est visibilis forma, et addidit de suo, quod sequitur, videlicet, quod imaginem gerat et causa existat." Thatsächlich hatte schon Hugo von St. Viktor in seiner Summa die Ursächlichkeit als wesentliches Merkmal des Sakramentes genannt.

signum rei sacrae durch die Beziehung auf die Heiligung des Menschen ergänzen zu sollen: „Sacramentum est signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines“ (III. q. 60. a. 2).

Die Definition des hl. Bonaventura ist nach dem Muster der des Hugo v. St. Victor gearbeitet: „Sacramenta sunt ex naturali similitudine repraesentantia, ex adjuncta institutione significantia, ex superaddita benedictione sanctificantia et ad gratiam praeparantia, per quam curaretur et sanaretur anima nostra“ (Brevil. 6, 1).

Dem Albertus Magnus erschien die Wirksamkeit ex opere operato und die specialis forma verborum als notwendig hervorzuheben: „Aqua benedicta et benedictio et hujusmodi non justificant ex opere operato, sed potius ex opere operante. Item non habent specialem formam verborum, in qua fiant. Item non sunt ad hoc instituta. Et haec tria exiguntur in omni sacramento, sc. ut ex opere operato justificet et ex institutione significet et ex sanctificatione verbi conferat invisibilem gratiam“ (in IV. d. 1. a. 1).

Duns Scotus wollte die göttliche Einsetzung besonders betonen: „Sacramentum est signum sensibile gratiam Dei vel ejus effectum gratuitum ex institutione divina efficaciter signans, effectum, inquam, ordinatum ad salutem hominis victoris et in hoc „efficaciter“ includitur tam certitudinaliter quam prognostice“ (in IV. d. 1. q. 2).

Aus den verschiedenen Elementen der schon vorhandenen Definitionen stellte Durandus folgende zusammen: „Omne remedium extrinsecus sensibiliter appositum, institutum a Deo ad effectum curationis spiritualis, habens virtutem ex opere operato est sacramentum“ (in IV. d. 14. q. 3).

Spätere Scholastiker, wie Wilhelm von Occam († 1347) und Peter d'Ailly († 1425), hielten es nicht für wesentlich, sondern für zufällig, daß die Sakramente eine res sensibilis seien und gaben darum folgende allgemeine De-

finition: „sacramentum est signum significans efficaciter effectum Dei gratuitum".

Das Florentinum beschäftigte sich mit der Sakramentenlehre im decretum pro Armenis, ohne jedoch eine Definition des Sakramentes zu geben. Dagegen gebrauchte es zur Darstellung der Wirksamkeit der Sakramente bereits die Ausdrücke continent et conferunt gratiam[1], die das Tridentinum dann dogmatisirte.

Einen bedeutungsvollen Markstein in der Sakramentenlehre brachten endlich nach den gründlichen und mühevollen Vorarbeiten der Scholastik die Definitionen dieses letzteren Konzils. Auch hier waren die auftretenden Häresien, welche über die Zahl, das Wesen und die Wirksamkeit der Sakramente irrige Meinungen aufgestellt hatten, der Anlaß dazu, daß die Kirche ihren altüberlieferten Glaubensschatz nach den angegriffenen Punkten hin in feste Formeln faßte. Wie schon bemerkt, hat auch das Tridentinum keine eigentliche Definition des Sakramentes aufgestellt, sondern sich nur gelegentlich (sess. XIII. cap. 3) auf die Augustinischen Formeln bezogen [2]. Dafür hat es in den canones der sess. VII. eine ganze Reihe von Bestimmungen über die Einsetzung

[1] „Illa (sacramenta A. L.) non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt."

[2] Der Catechismus Romanus nennt die Definition des hl. Augustinus die deutlichste und klarste („nulla planius et dilucidius, quid sit sacramentum, demonstrat quam definitio a S. Augustino tradita, quam deinde omnes doctores scholastici secuti sunt: sacramentum, inquit, est signum rei sacrae, vel ut aliis verbis, in eandem tamen sententiam dictum est, sacramentum est invisibilis gratiae visibile signum, ad nostram justificationem institutum" p. II. c. 1. q. 3.) und stellt dann noch eine eigene Definition auf (ibid. c. 6): „sacramentum est res sensibus subjecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet."

der Sakramente, ihre Zahl, ihr Verhältnis zu denen des A. B. und zu einander, ihre Notwendigkeit, ihren Zweck, ihre Wirksamkeit, ihre Ausspender und die sie begleitenden Ceremonien gegeben [1]. Von größter Bedeutung war aber für die Sakramentenlehre und speziell für die theologische Fixirung der Wirksamkeit der Sakramente die Erklärung des Trid. sess. VI. cap. 7, daß die Taufe causa instrumentalis der Rechtfertigung sei. Während die vortridentinischen Theologen bis zum 15. Jahrhundert herauf (Gabriel Biel † 1495) noch freie Hand hatten und die Sakramente als bloße Zeichen oder Bedingungen erklären konnten, war der nachtridentinischen Scholastik durch diesen Ausdruck für alle ihre weitläufigen Erörterungen über die Wirksamkeit der sakramentalen Handlung der unverrückbare Kanon gegeben, den jeder von den zahlreichen Erklärungsversuchen als Resultat seiner Deduktionen aufzuzeigen hatte. Die Sakramente mußten auf jeden Fall als causae instrumentales erwiesen

[1] „Sacramenta N. L. omnia fuerunt a J. Ch. D. N. instituta; non sunt plura aut pauciora quam septem; omnia septem enumerata sunt vere et proprie sacramenta; a sacramentis A. L. non solum in hoc differunt, quia caeremoniae sunt aliae et alii ritus externi; non sunt inter se paria, ac si nulla ratione aliud sit alio dignius; sunt ad salutem necessaria, licet non omnia singulis; non propter solam fidem nutriendam instituta sunt; continent gratiam, quam significant eamque non ponentibus obicem conferunt; gratia per ipsa datur semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, si rite suscipiantur; gratia per ipsa confertur ex opere operato; in tribus sacramentis imprimitur character; non omnes christiani in verbo et omnibus sacramentis administrandis habent potestatem; in ministris requiritur intentio saltem faciendi quod facit Ecclesia; minister in peccato mortali existens, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, conficit aut confert sacramentum; recepti et approbati Ecclesiae catholicae ritus in solemni administratione sacramentorum adhiberi consueti nec contemni nec sine peccato a ministris pro libitu omitti nec in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari possunt“ (cc. 1—13).

werden, nur über den Sinn dieses Wortes waren noch Meinungsverschiedenheiten möglich und solche haben sich denn auch noch nach dem Tridentinum in ziemlicher Anzahl geltend gemacht. Damit sind wir beim eigentlichen Gegenstand dieser Abhandlung angelangt.

Zweiter Abschnitt.

Verschiedene Arten, die Wirksamkeit der Sakramente zu erklären.

Was Melchior Canus (relectio de sacram. in gen. p. 4. n. 35) über diesen Gegenstand sagt: „Res nulla est, de qua tantopere non solum indocti, sed etiam docti dissentiunt", hat jetzt nach dreihundert Jahren noch immer, wenigstens in Bezug auf die Theologen, seine Geltung. Zu den verschiedenen Erklärungen, die Canus anführt und bespricht, sind seither noch einige neue hinzugekommen, so daß sich die Zahl derselben im Ganzen auf etwa sechszehn beläuft. Einige derselben sind als veraltet und unhaltbar allgemein aufgegeben worden, die anderen werden noch von neueren Auktoren vertreten.

Freilich sind es im Grunde eigentlich nur zwei Arten der Wirksamkeit der Sakramente, die in einem wesentlichen Gegensatze[1] zu einander stehen. Man nennt die eine seit Cajetanus die physische, die andere seit Melchior Canus

[1] Wenn in den Institutiones theol. dogm. specialis P. Alberti a Bulsano, recognitae a P. Gottfried a Graun, tom. II. Oeniponte 1894 gesagt wird, es bestehe kein gar so großer Unterschied zwischen der physischen und der moralischen Kausalität, so kann das wohl nur in Bezug auf die Praxis, nicht aber für die Theorie zugegeben werden. Das Citat aus Franzelin „hanc omnem controversiam videri tantum esse de verbis", welches der genannte Auktor für diese seine Ansicht anführt, bezieht sich bei Franzelin auf einen anderen Gegenstand.

die moralische Kausalität. Nach den theologischen Schulen, in denen sie vorzugsweise gelehrt wurden, heißen sie wohl auch die thomistische und die skotistische. Auf die eine oder die andere von beiden müssen sich die verschiedenen Erklärungsweisen zurückführen lassen. Entweder nimmt man an, daß die gnadenwirkende göttliche Kraft physisch übergeht auf das Sakrament und durch dieses auf die Seele, so daß das Sakrament die göttliche Kraft physisch in sich aufnimmt, trägt und hinüberleitet auf die Seele und dann haben wir die physische Kausalität. Oder es findet keine solche physische Mittheilung der göttlichen Kraft an das sakramentale Zeichen statt, sondern Gott allein wirkt als causa efficiens physica die Gnade mit Rücksicht auf das Sakrament wegen der ihm eigenen Würdigkeit oder aus irgend einem anderen Grunde, und dann ist die Wirksamkeit des Sakramentes eine bloß moralische. Beide Erklärungsweisen lassen wieder verschiedene Modifikationen zu und im Nachfolgenden sollen nun die vielen verschiedenen Erklärungen kurz zur Darstellung gelangen. Zuvor aber möge noch jene Ansicht erwähnt werden, welche den Sakramenten jegliche wahre Kausalität abspricht und sie nur als unwirksame Zeichen oder Bedingungen gelten läßt.

§ 1.

Die Sakramente bloße Zeichen oder Bedingungen ohne jede wahre Kausalität.

An erster Stelle pflegen die Theologen jene Ansicht vorzulegen, nach welcher die Sakramente nicht eigentliche Ursachen, sondern bloße Zeichen oder Bedingungen sind. Die beiden letztgenannten Ausdrücke sind wohl begrifflich verschieden[1], werden aber in der gegenwärtigen Kontroverse

[1] „Conditio in se nullam habet moralem dignitatem, sed est dispositio mere negativa, sacramentalis gratiae obicem removens. Signum non solum nullam in se continet dignitatem,

von den Theologen häufig als gleichbedeutend gebraucht, indem man nämlich die Setzung des in sich physisch unwirksamen sakramentalen Zeichens eben als die Bedingung der Gnadenspendung betrachtet. Bei dieser Ansicht wären die Sakramente nicht Gnadenmittel, sondern nur Unterpfänder oder unerläßliche Voraussetzungen der Gnadenverleihung. Die Einsetzung der Sakramente wäre zu betrachten als eine Art von Vertrag, durch den sich Gott verpflichtet, jedes Mal, so oft die sakramentale Handlung in der entsprechenden Weise vorgenommen wird, die Gnadenwirkung eintreten zu lassen. Die Gnade würde hervorgebracht nicht durch die Sakramente, sondern gelegentlich derselben und die göttliche Kraft stünde den Sakramenten rein äußerlich zur Seite. Diese Auffassung war nicht mehr haltbar, seitdem das Tridentinum die Sakramente als causae gratiae bezeichnet hatte, und sie findet sich deshalb nur in der vortridentinischen Zeit. Bonaventura spricht davon in IV. d. 1. q. 4: „Est et aliorum magnorum magistrorum circa hoc opinio dicentium, quod in sacramentis non sit causalitas nec virtus aliqua nec effectiva nec dispositiva ad gratiam, quae sit qualitas vel proprietas aliqua absoluta, sed per quandam assistentiam. Sacramento enim dicunt assistere divinam virtutem, quae est causa gratiae, et fidem et devotionem suscipientis, quae disponunt ad gratiam. Et adducunt simile, quum ad verbum Elisei Naaman se lavante astitit virtus divina effectiva sanitatis et devotio et obedientia Naaman dispositiva. Nulla tamen causalitas fuit nec in verbo Elisei nec in aqua Jordanis . . . Si ergo Dominus ita instituisset, ut ad verbum Elisei non solum ipse Naaman, sed et ce-

---

verum etiam nullum removet obicem, sed moralis causae dignitatem tantummodo manifestat.“ Bucceroni, de sacram. causalitate, Paris 1884. p. 4. Vgl. Vasquez Gabriel S. J. Commentariorum ac disputationum in III. partem S. Thomae tom. II. Antwerpen 1621 disp. 131 c. 1.

teri accedentes curarentur, et hoc ex quadam pactione, ita quod semper assisteret vis divina, aqua illa diceretur curare et sanare lepram et esse causa curationis et habere virtutem curandi. Sic in sacramentis dicunt, quod ad prolationem verbi assistit virtus divina aquis et infundit gratiam et regenerat, dum homo subjicit se ei per fidei professionem et obedientiam. Dicunt ergo, quod sacramenta dicuntur habere virtutem et dicuntur causa et dicuntur efficere secundum communem modum loquendi propter assistentiam divinae virtutis. Et si tu quaeras, utrum habeant virtutem aliquam creatam super increatam, respondent, quod praeter virtutem increatam est dicere aliquam virtutem habere sacramentum, sed extenso nomine virtutis. Si enim virtus dicat aliquam qualitatem vel naturam sive essentiam advenientem sacramento, sicut virtus proprie dicitur, sic secundum eos non est dicendum, quod habeant virtutem. Sed quando extendatur nomen virtutis ad aliquam ordinationem, ut quum aliquid habet efficacem ordinationem ad aliquid, dicitur habere virtutem respectu illius. Et ponunt hic exemplum. Rex statuit, ut qui habent tale signum, habeant centum libras. Post istam institutionem signum illud non habet aliquam proprietatem absolutam, quam non haberet prius, ad aliquid tamen est ordinatum, ad quod non erat prius. Et quia habet efficacem ordinationem, dicitur habere virtutem, ut faciat aliquem habere centum libras, et dicitur illud signum valere centum libras et tamen nihil plus habet de bonitate nunc quam prius. Si ergo quaeras, quid sit illa virtus, dicunt, quod non est aliquid absolutum, sed ad aliquid. Sic etiam dicunt, quod sacramenta sunt talia signa a Deo instituta, ut qui ea susceperit debito modo, habeat tantum de gratia vel habeat gratiam ad hunc actum. Illa, inquam, ordinatio efficax secundum istos virtus est sacramenti et ratione illius disponit hominem, ut habeat gratiam, quia

efficaciter ordinat ad habendam et suscipiendam gratiam. Rursus dicunt, quod ex tali pactione Dominus adstrinxit se quodammodo ad dandam gratiam suscipienti sacramentum. Adstringit enim quodammodo Deum ad conferendum et dicitur habere virtutem ad efficiendum et etiam disponendum. Et sicut extenditur nomen virtutis, ita verbum efficiendi vel disponendi, quia non efficit nec disponit influendo, sed efficaciter ordinando. Et sicut haec extenduntur, ita et nomen causae, quae non dicitur causa, secundum quod est principium operandi, sed secundum quod est ratio ordinandi". Bonaventura konnte noch hinzufügen: „Huic positioni pietas fidei non repugnat". Nach dem Tridentinum ist diese Ansicht mit der kirchlichen Lehre nicht mehr vereinbar. Während der seraphische Doktor sie nur als satis probabilis bezeichnet, wurde sie als gewiß vertheidigt von dem Dominikaner Durandus a S. Porciano [1],

[1] „In sacramentis non est aliqua virtus causativa gratiae, characteris vel cujuscumque dispositionis seu ornatus existentis in anima, sed sunt causa sine qua non confertur gratia. quia ex divina pactione vel ordinatione sic fit, quod recipiens sacramentum recipit gratiam, nisi ponat obicem, et recipit gratiam non a sacramento, sed a Deo." IV. d. 1. q. 4. Durandus will in diesem Sinne die Sakramente höchstens als causae per accidens der Gnade gelten lassen. Doch dieser letztere Begriff deckt sich nicht mit dem der conditio. Von den Aristotelischen drei Arten der causa per accidens [1) causae per se conjungitur accidentaliter aliud, quod ut tale non influit in effectum, e. g. musicus est causa per accidens sanationis; 2) effectui, quem causa per se operatur, conjungitur aliquis alius effectus praeter intentionem causae operantis per se, e. g. agricola scindendo terram invenit thesaurum; 3) removens impedimentum est causa per accidens illius effectus, qui impediebatur, e. g. qui scindit funem, est causa per accidens lapsus lapidis, qui per funem detinebatur] läßt sich keine auf die Sakramente anwenden. Was bloß Bedingung ist, kann auch nicht causa per accidens genannt werden. Vgl. Petrus Labat O. P., theologia scholastica secundum illibatam D. Thomae doctrinam. tom. 6. Tolosae 1661.

von Richard von Middleton, Wilhelm Occam, Peter d'Ailly und Gabriel Biel. Suarez will auch die Lehre des Duns Scotus für der Sache nach identisch mit der in Rede stehenden Ansicht gehalten wissen, wenn auch die Form seiner Darstellung eine verschiedene sei und er beruft sich dafür unter anderen auch auf das Zeugnis des Gabriel Biel, welcher der Meinung des Scotus beipflichtet und offen zugesteht, daß ihr zufolge die Sakramente bloße Bedingungen seien. Vasquez hingegen (disp. 131 c. 1) unterscheidet die Ansicht des Scotus von der des Durandus, Occam und Biel. Weil die skotistische Lehre auch nach dem Konzil von Trient noch festgehalten wurde[1], so möge sie hier etwas näher besprochen werden.

Scotus will, daß die Sakramente nicht nur causae per accidens, sondern causae per se et instrumentales der Gnade seien, sowie jede Disposition, welche mit Notwendigkeit den Eintritt einer neuen Form im Subjekte nach sich zieht, causa per se und instrumentalis dieser Form ist. In IV. d. 1. q. 5 sagt er: „Cum necessitas eorum, quae sunt ad finem, sumatur a fine et secundum omnes loquentes de sacramentis finis sacramenti sit gratia vel aliquis effectus Dei invisibilis disponens hominem ad salutem et iste finis possit sufficienter haberi eo modo, quo habetur per sacramentum absque hoc, quod dicatur sacramentum habere aliquam actionem proprie dictam sive respectu gratiae, quam non potest attingere, cum illa creetur, sequitur, quod non sit ponenda talis actio, cum nec ista plura sint necessaria nec manifeste possibilia. Qualiter autem hoc salvetur, quod sacramenta sunt causa gratiae, non tamen per accidens, et quod per sacramenta habetur gratia, sicut sancti loquuntur, dico breviter, quod omnis dispositio necessitans ad formam, quae non est ratio receptivi, potest

[1] Vgl. Hermann Amandus, O. M. reform., tractatus theologici in IV. sent. ad mentem Joannis Dunsii Scoti, Coloniae 1690.

dici quodammodo causa activa sive instrumentalis respectu formae. Ipsum autem sacramentum sive susceptio sacramenti est talis dispositio et immediata, non causans aliam mediam inter se et gratiam. Ergo ipsa potest dici quodammodo causa activa vel instrumentalis respectu gratiae ... Est ergo modus iste, quod susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsecam, per quam necessario causaret terminum vel aliquam dispositionem praeviam, sed tantum per assistentiam Dei causantis illum effectum, non necessario absolute, sed necessitate respiciente potentiam ordinatam: disposuit enim universaliter et de hoc ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse conferret effectum signatum. Nec obstat, quod susceptio sacramenti est aliquid circa corpus ipsius suscipientis, gratia autem causatur in anima; quia sufficit, quod dispositio et forma sint in eodem supposito et maxime, quando dispositio non est dispositio ex parte rei, sed in ordine ad agens voluntarie causans terminum." Zur Erläuterung führt Scotus ähnliche Ausdrucksweisen an, wie wenn wir das Verdienst als die Ursache des Lohnes und die Bewegung als die des Zieles bezeichnen.

Cajetanus (ad III. q. 62. a. 1) macht darauf aufmerksam, daß nach der Lehre des Scotus die Sakramente wohl causae genannt werden könnten, aber nicht wirklich seien. Eine Disposition, welche das Sakrament im Empfänger hervorbringe, sei nur in dem Sinne denkbar, daß derselbe durch den Empfang des Sakramentes sich als gehorsam erweise gegenüber der Anordnung Gottes, gerade dieses Zeichen zu empfangen; diese Disposition müßte aber notwendig dem Sakramente vorausgehen und könne darum nicht eine Wirkung desselben sein. Die Bezeichnung des Verdienstes als Ursache des Lohnes sei eine ganz uneigentliche

und übertragene, das Verdienst sei der Grund, auf welchen hin der Lohn verliehen wird, aber niemand könne es beifallen, das Verdienst im eigentlichen Sinne als bewirkende Ursache des Lohnes zu bezeichnen, da Verdienen und Belohnen ihrem Begriffe nach die Thätigkeiten zweier verschiedener Subjekte seien.

Vasquez (disp. 132. c. 1), der selbst sowie Scotus die physische Kausalität verwirft und seine Befriedigung ausspricht, mit Scotus darin übereinzustimmen, findet ebenfalls die skotistische Erklärung als unannehmbar. Davon, daß die sakramentalen Handlungen natürliche physische Dispositionen seien, könne selbstverständlich keine Rede sein. Wollte man sie aber als moralische Dispositionen auffassen, so müßten sie Handlungen des Empfängers der Sakramente sein. Nun giebt es aber mehrere Sakramente (Taufe, Firmung, Priesterweihe), bei denen der Empfänger, soweit es auf die Giltigkeit ankommt, gar nicht thätig mitzuwirken braucht. Wollte man an die im erwachsenen Empfänger des Sakramentes nötigen Dispositionen der Andacht und an das freiwillige Empfangen selbst denken, dann würde nicht dem Sakramente, sondern dem Empfange desselben die Bedeutung einer causa instrumentalis zukommen und es wäre nicht die Spendung, sondern der Empfang des Sakramentes das Werkzeug zur Hervorbringung der Gnade. Das Urtheil des Vasquez deckt sich also dem Wesen nach mit dem des Cajetanus.

Etwas genauer noch geht Labat auf diesen Gegenstand ein. Er findet so wie Suarez, daß nach der Ansicht des Scotus die Sakramente schließlich doch nichts mehr als bloße Bedingungen sind. Die Sakramente, so führt er aus, können nicht notwendige physische Dispositionen zur Gnade sein, was übrigens Scotus selbst zugesteht, da einerseits die Gnade bisweilen auch ohne Sakramente verliehen wird und andererseits die Sakramente, wenn ein obex vorhanden ist,

die Gnade nicht hervorbringen. Wenn die Sakramente aber nur in moralischem Sinne Dispositionen sein sollen, so üben sie keinerlei physischen Einfluß auf die Gnadenwirkung und diese letztere hätte ihre ausschließliche Wirkursache in der Anordnung Gottes. Die Sakramente in diesem Falle werkzeugliche Ursachen der Gnade zu nennen, wäre ebenso unberechtigt als das gesprochene Wort eines Menschen für die instrumentale Ursache der Schöpfung eines Engels anzusehen, wenn nämlich Gott beschlossen hätte, gelegentlich der Aussprache dieses Wortes einen Engel zu erschaffen. Außerdem gehören die werkzeuglichen Ursachen zu den Wirkursachen, während die dispositio unter die Materialursachen einzureihen ist.

Nach dem Gesagten darf also wohl die Ansicht des Scotus unbedenklich mit hieher zu dieser ersten Klasse gerechnet werden.

§ 2.

Arten der physischen Kausalität.

1) Albertus Magnus, S. Thomas in IV. sent., u. a. An erster Stelle ist hier die Lehre des sel. Albertus Magnus und des hl. Thomas in seinen früheren Schriften (in IV. d. 1. q. 1. a. 4 und de verit. q. 27. a. 4. ad 3) zu erwähnen, die auch von Scotus und später von Paludanus († 1342), Thomas von Straßburg († 1357), Capreolus († 1415), Ferrariensis, Antoninus von Florenz u. a. festgehalten wurde. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß die Hervorbringung der Gnade eine schöpferische Handlung im eigentlichen Sinne sei, wozu kein Geschöpf, auch nicht einmal instrumentaliter, mitwirken könne. Da die Sakramente außer der Gnade auch noch andere Wirkungen in der Seele hervorbringen, so wollte man die causalitas efficiens der Sakramente nur auf diese letzteren beschränken, hinsichtlich der Gnade aber nur einen dis-

ponierenden Einfluß der Sakramente zugeben. Die Wirkung des Sakramentes ist eine zweifache oder dreifache: die eine besteht in der Verleihung des Charakters oder eines gewissen Seelenschmuckes (ornatus animae), die zweite ist die Hervorbringung der Gnade selbst, die dritte die Schwächung des fomes peccati. In Bezug auf die erstgenannte Wirkung ist das Sakrament causa efficiens, für die zweite und dritte nur conditio oder causa disponens. Nach Albertus Magnus ist ausschließlich Gott die bewirkende Ursache der Gnade, das Sakrament hat nur eine disponirende Kausalität. „Nihil est causa efficiens gratiae nisi solus Deus, sacramentum autem non est Deus" (in IV. d. 1. a. 5). „Causa est sacramentum ut disponens in subjecto et est dispositio, quae est necessitas, quantum est de se. Non tamen sequitur, quod semper operetur, sed sequitur, quod quantum est de se, semper operetur. Si enim ille fictus est, tunc ponit obicem . . . . Non sequitur, quod sit salus alligata sacramento, quia dicit magister Hugo: in illis quidem est, sed non ex illis ut causa efficiente, et ita intelligitur, quod non alligavit". Die vom Sakramente hervorgebrachte Disposition rechnet Albertus zur Materialursache: „Si autem quaeritur, ad quam causam reducitur illa dispositio, dicendum: ad materiam, quia quidquid est ante formam de dispositionibus materiae, totum subjicitur formae cum ipsa materia, sicut patet in scuto, quando dealbatur; asser enim cum albedine subjicitur auro, quod postea superducitur albedini vel scuto albo" (ibid.). Alexander Halensis äußert diese Ansicht nur als Vermuthung: „Respondeo sine praejudicio melioris sententiae; opinando dico, nihil asserendo, quod sacramenta sunt causae alicujus effectus in anima, non dico, solum disponendo, sed efficiendo; efficiunt enim simpliciter characterizando et ornando. Unde dico, quod singula sacramenta aliquo modo ornant animam vel imprimendo characterem vel alio

modo signando. Et husjusmodi ornatus sive signationis sunt sacramenta causa efficiens“ (Summ. p. 4. q. 5. m. 3. a. 5). Beſtimmt ſpricht ſich der hl. Thomas aus: „Ex sacramentis duo consequuntur in anima. Unum, quod est sacramentum et res, sicut character vel aliquis ornatus animae in sacramentis, in quibus non imprimitur character; aliud, quod est res tantum, sicut gratia. Respectu ergo primi effectus sunt sacramenta causae aliquo modo efficientes, sed respectu secundi sunt causae disponentes tali dispositione, quae est necessitas, nisi sit impedimentum ex parte recipientis. Et hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens . . . . . Sacramenta, in quantum sunt instrumenta divinae misericordiae justificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character vel aliquid hujusmodi. Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter nisi dispositive, in quantum hoc, ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem“ (in IV. d. 1. q. 1. a. 4. s. 1).

Aehnlich lautet die Darſtellung des hl. Bonaventura, nur daß er drei Wirkungen des Sakramentes anführt: „Aliqui volunt dicere, quod in sacramentis N. L. est aliqua virtus creata, per quam influunt in animam et habent rationem causandi differenter. Dicunt enim, quod in sacramentis datur gratia gratum faciens, datur etiam in eis gratia gratis data, sicut est character et ornatus animae, datur etiam debilitatio fomitis sive expeditio potentiarum. Dicunt ergo, quod respectu gratiae gratum facientis sunt causa sine qua non, respectu caracteristicationis et ornatus sunt sicut causa efficiens, respectu debilitationis fomitis sive roboris potentiarum sunt causa disponens“ (in IV. d. 1. q. 4).

Der hl. Thomas hat diese Ansicht später aufgegeben und in seiner Summa theol. (III q. 62. et 63.) die Gnade als unmittelbare und zwar hauptsächliche Wirkung (effectus principalis), den Charakter hingegen erst als zweite Wirkung des Sakramentes bezeichnet, den Seelenschmuck aber überhaupt nicht mehr erwähnt. Scotus schon hat diese Lehre vom Seelenschmuck bekämpft (in IV. d. 1. q. 5. n. 4. sqq.). Dieser ornatus animae müßte ebenso eine übernatürliche Form wie die Gnade selbst sein: die Unmöglichkeit einer effektiven Hervorbringung bestünde also für jene nicht minder als für diese. Die Einführung des Seelenschmuckes in die Seele müßte ferner in instanti geschehen, während doch die sakramentale Handlung nur in der Zeit vor sich gehen könne. Endlich sei bei der Eucharistie die thomistische Theorie gar nicht anwendbar. Den ersten dieser drei Gründe haben später auch Vasquez und Suarez geltend gemacht.

2) S. Thomas in III. q. 62. a. 2. et 4. Die Sakramente wirken als werkzeugliche Ursachen unmittelbar zur Hervorbringung der Gnade mit. Zu dieser Ansicht bekennt sich der hl. Thomas in seiner Summa theol., indem er dadurch stillschweigend die in der vorhergehenden Nummer erwähnte Erklärungsart aufgibt. Er unterscheidet zwischen der causa principalis und instrumentalis. Die erstere ist wirksam durch ihre selbsteigene Form, die letztere durch die Bewegung, die ihr von der causa principalis mitgetheilt wird. Die Wirkung ist darum nicht der werkzeuglichen, sondern der Haupturſache ähnlich. Als werkzeugliche Ursache bringen die Sakramente die Gnade hervor. Es muß darum in ihnen eine gewisse Kraft angenommen werden, die ihnen als Werkzeugen proportioniert ist. Weil das Werkzeug als solches nur insofern thätig ist, als es von der causa principalis bewegt wird, so ist zwar die Kraft dieser letzteren eine bleibende und komplete, die werkzeugliche Kraft dagegen hat nur ein esse fluens, transiens et

incompletum sowie jede Bewegung. „Duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit: et hoc modo nihil potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae secundum illud II. Pet. 1, 4: Magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti... Et hoc modo sacramenta N. L. gratiam causant: adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam" (III. q. 62. a. 1. c.). Wenn hier die Mitwirkung der Sakramente mehr als ein passives Gebrauchtund Bewegtwerden erscheint, so schreibt Thomas III. q. 62. a. 1. ad. 2 dem Sakramente sowie im Allgemeinen jeder werkzeuglichen Ursache auch eine eigene Thätigkeit zu. Das Instrument, sagt er, hat eine doppelte Thätigkeit: eine, die es vollbringt nicht durch eigene Kraft, sondern durch die des agens principale, und eine eigene ihm seiner Natur nach zukommende. So vermag das Beil zu spalten kraft seiner Schärfe; daß es aber ein Geräthe macht, kommt davon her, daß es das Werkzeug in der Hand des Künstlers ist. Diese letztere instrumentale Thätigkeit kann es aber nur vollbringen, insofern es seine ihm von Natur aus zukommende Thätigkeit ausübt, denn nur dadurch, daß es spaltet, kann es das Geräthe erzeugen. Aehnlich nun wirken die Sakramente, wenn sie auch sinnfällige, materielle Zeichen sind, durch die ihnen von Natur aus eigene Thätigkeit, die sie auf den Körper ausüben, zugleich als Werkzeuge der göttlichen Kraft auf die Seele. So benetzt das Wasser der Taufe durch seine natürliche Kraft den Leib und reinigt dadurch zugleich als Instrument der göttlichen Kraft die

Seele, da Leib und Seele nur ein Ganzes bilden. „Instrumentum habet duas actiones, unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis, aliam autem habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi, abluendo corpus secundum propriam virtutem, abluit animam, inquantum est instrumentum virtutis divinae; nam ex anima et corpore unum fit.“

Diese Ansicht des Fürsten der Scholastik ist es nun, welche gewöhnlich als Lehre von der physischen Kausalität der Sakramente bezeichnet wird. Alle Vertheidiger dieser Art von Kausalität stimmen in den Grundzügen mit Thomas überein, nur in der ausführlicheren Begründung derselben oder in der Widerlegung von Einwendungen finden sich verschiedene Auffassungen. Einen Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten bot unter anderen die nähere Bestimmung der Art und Weise, wie die gnadenwirkende göttliche Kraft das Sakrament zu einer höheren als der ihm naturgemäßen Wirksamkeit erhebe, mit anderen Worten die Frage, welches denn die Veränderung sei, die im Sakramente vor sich gehen müsse, damit es unter dem Einfluß der göttlichen Kraft im Stande sei, die Gnade in der Seele hervorzubringen. Thomas selbst spricht in der Summa von einer virtus spiritualis: „sacramentum consequitur spiritualem virtutem“ (III. q. 62. a. 4. ad 3) und „vis spiritualis est in sacramentis“ (ibid. ad 1), ohne dieselbe jedoch näher zu charakterisieren. Ausführlicher äußert er sich darüber in

den Qq. dd. q. 27. de verit. a. 4. Hier sagt er, jene Kraft sei weder eine körperliche noch eine unkörperliche zu nennen, denn beide Prädikate könnten nur von einem ens completum ausgesagt werden; eigentlich sei sie zu bezeichnen als eine virtus ad incorporeum, sowie die Bewegung überhaupt nicht eigentlich ein ens, sondern ad ens ist. „Virtus illa neque potest dici corporea neque incorporea proprie loquendo: corporeum enim et incorporeum sunt differentiae entis completi; sed proprie dicitur virtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens“ (l. c. ad 4). Das Fließende, Vorübergehende dieser Kraft erläutert er durch das Beispiel der Luft (jetzt würden wir sagen: des Aethers), welche die von den Farben ausgehende Wirkung auf das Gesichtsorgan überträgt, ohne selbst dadurch bleibend affiziert zu werden.

Die Schüler des hl. Thomas haben die werkzeugliche Kraft der Sakramente entweder auf eine denselben mitgetheilte Qualität, die allerdings inkomplet und fließend sei, oder einfach auf das Bewegtwerden durch Gott zurückgeführt. Zu den Vertretern der ersteren Erklärung gehört z. B. Petrus Paludanus, der eine neue reale Form im Sakramente annimmt und das bloße Bewegtwerden nicht für hinreichend hält. „Ipse motus non est formaliter illa virtus, quae causat: quia cum sit idem motus in ludente sicut in baptizante, esset eadem virtus in utroque. Et quod non idem faceret, Deus impediret... Unde nihil habet realem virtutem ad aliquid agendum, quod prius non agebat, nisi accipiat formam realem de novo, quam prius non habebat, quae est illa virtus per essentiam“ (in IV. d. 1. q. 1. concl. 3). Dagegen hat Cajetanus geglaubt, die virtus fluens einfach als das Bewegtwerden des Sakramentes durch Gott erklären zu können.

3) Cajetanus. Zu III. q. 62. a. 4 sagt er: „Virtus illa nihil aliud est quam motus, quo instru-

mentum a principali agente movetur ad proprium principalis agentis effectum inducendum.“ Er glaubt damit ganz auf dem Boden der Lehre des Aquinaten zu stehen, aus dessen Aeußerungen er folgende anführt: „Causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente“ (III. q. 62. a. 1). „Instrumentum non operatur nisi in quantum est motum a principali agente“ (ibid. a. 4). „Instrumentum agit ut motum ab alio et ideo competit sibi virtus proportionata motui“ (in IV. d. 1. q. 1. a, 4 sol. 2). „Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente“ (de verit a. 4). „De perfectione instrumenti non est, quod agat per virtutem completam, sed quod agat, in quantum movetur“ (ibid. ad 6). Die über die Natur des Instrumentes hinaus liegende Wirkung desselben würde also nicht dadurch erreicht werden, daß ihm eine neue Eigenschaft verliehen wird, die ihm so lange anhaftet, als es unter dem Einfluß des agens principale steht, sondern schon allein dadurch, daß die sonst ganz unverändert bleibende naturgemäße Thätigkeit des Werkzeuges vom agens principale nach einem bestimmten Ziele hin in Bewegung gesetzt wird. Man brauche z. B. nur zu denken an die Art, wie die Cither in der Hand des Künstlers werkzeuglich mitwirkt zur Erzeugung des harmonischen Klanges. Die Saiten erhalten keinerlei neue Qualität, sie bringen ihren naturgemäßen Ton hervor gerade so, wie wenn sie auf rein mechanische Weise angeschlagen werden, und die künstlerische Wirkung, die sie erzielen, kommt allein dadurch zu stande, daß das agens principale, der Künstler, die Töne einem gewissen Zwecke entsprechend kombinirt und ordnet.

Dagegen könnte man nun Folgendes einwenden. Es

ist zwar einzusehen, wie der Künstler als agens principale eine über die Thätigkeitssphäre des Werkzeuges hinausgehende Wirkung dadurch zu erreichen vermag, daß er die dem Werkzeug von Natur aus eigene Kraft einem bestimmten Zwecke dienstbar macht, wobei dann diese erhöhte Wirkung nur in dieser Hinordnung zu einem idealen Zwecke, nicht aber in einer Steigerung der physischen Kraft des Werkzeuges besteht. Wie soll aber dieses Prinzip Anwendung finden auf die Sakramente, deren Gnadenwirkung doch in einer über die natürliche Kraft der sakramentalen Handlung weit hinausragenden und der übernatürlichen Ordnung angehörigen Sphäre liegt und durchaus nicht als Resultat einer Zusammenfassung oder Kombinirung und Hinordnung der natürlichen Kraft des Sakramentes auf ein bestimmtes Ziel hin erscheinen kann? Cajetanus beruft sich dem gegenüber auf die schon vom hl. Thomas[1] gelehrte potentia obedientialis. Die absolute Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer bringt es mit sich, daß der Schöpfer jede beliebige Wirkung durch das Geschöpf hervorbringen kann und zwar schon dadurch allein, daß er das Geschöpf dazu gebraucht, ohne daß dem letzteren für diesen Zweck eine neue Eigenschaft gegeben werden müßte. „Sicut omnis creatura est in potentia obedientiali ad hoc, quod de ea fit, quidquid Deus vult, ita est etiam in potentia obedientiali ad hoc, ut sit instrumentum Dei, ad quodcumque facien-

[1] „Sicut creaturae inest obedientiae potentia, ut in ea fiat, quidquid creator disposuerit, ita etiam, ut ea mediante fiat, quae est ratio instrumenti“ (in IV. d. 8. q. 2. a. 3. ad 4.). „In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale, alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale: et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura.“ III. q. 11. a. 1. corp. Vgl. ibid. q. 1. a. 3. ad 3.

dum Deus illa uti voluerit. Et sicut Deum in sacramento baptismi per Christi baptismum dedisse virtutem aquis inchoative dicimus, nulla tamen qualitas superaddita propterea est aquis, et postmodum complete datur virtus aquae in actuali baptismo per hoc, quod Christus baptizans utitur illa aqua" (ad III. q. 78. a. 4).

Dem Cajetanus folgt unter anderen auch Bellarmin. „Responderi potest cum S. Thoma, quod sacramenta sint causae efficientes, etiam physicae, sed instrumentales; virtus autem divinitus indita non sit aliqua nova qualitas spiritualis vel corporalis, sed sit solum motus sive usus Dei. Per hoc enim, quod Deus utitur hac actione sacramentali ad gratiam producendam, elevat eam et facit eam attingere effectum supernaturalem, quem non posset attingere, si a quocumque alio moveretur" (de effectu sacram. c. 11 n. 24).

Während die von Cajetanus hier zu Hilfe genommene potentia obedientialis einen mehr passiven Charakter hat und als die passive Eignung der Kreatur erscheint, vom Schöpfer als Werkzeug zu jeder beliebigen Wirkung gebraucht zu werden, haben andere außer der passiven auch eine dieser entsprechende aktive Potenz, eine potentia obedientialis activa annehmen zu sollen geglaubt, wie wir später sehen werden.

4) Dominicus Soto. Auf eine einfachere Weise glaubte Soto († 1560) die physische Wirksamkeit der Sakramente erklären zu können. Ihm zufolge geht die Wirkung des Sakramentes nicht unmittelbar auf die Hervorbringung der Gnade, sondern darauf, daß der Mensch durch den Empfang desselben zu einem Freunde Gottes, ihm lieb und wert gemacht wird. Eine Folge dieses Freundschaftsverhältnisses zu Gott ist dann die Mittheilung der Gnade, denn Gott erhebt diejenigen, welche er liebt, zur Antheilnahme an seiner Natur. Nachdem er die Auffassung der Sakramente als

bloßer Bedingungen und die oben (n. 1) erwähnte Theorie von der Hervorbringung des Charakters und des Seelenschmuckes zurückgewiesen, fährt er (in IV. d. 1. q. a. 1) fort: „Est ergo tertia opinio, ut arbitror, tum omnium ss. Patrum, tum adeo D. Thomae, quam si posteri dextere voluissent intelligere, absque ulla, ut reor, renitentia amplexati fuissent. Igitur rei veritas est, sacramenta eo sensu conferre gratiam, quod hominem absque ulla intermedia dispositione Deo gratum acceptumque faciunt, pro eo, quod vel vivum membrum Christi atque adeo Dei filium constituunt, dum primam gratiam conferunt, vel dum illam augent, ipsum arctiori amicitia cum Deo semper conglutinant . . . Ad hoc, ut homo sit Deo gratus, quantum ad rei naturam attinet, nihil refert id per gratiam fieri, quae sit distincta qualitas, aut absque ullo, quod in nobis sit, tali accidente. Nam Deo quempiam esse gratum, nihil aliud est quam ab ipso esse dilectum atque ad coelestem felicitatem acceptum. Et inter homines ego non sum amico meo gratus per aliquam, quae in me sit, qualitatem, sed quia ab illo diligor ac subinde objectum sum dilectionis suae, qua me prosequitur. Pariter igitur fieri possit inter nos et Deum, sc. ut ipse per suum amorem, ut rei veritas est, me diligeret et ego ipsum per meum, absque alia qualitate, a qua denominarer gratus. At vero quoniam Deus eum, quem diligit, participem consortemque facit suae naturae, confert illi formam illam, qua ad esse divinum elevatur . . . . Sacramentum est instrumentum immediatum faciendi hominem Deo gratum, consecutive autem et mediate, faciendi ut Deus concreet illam qualitatem, quae virtute sacramenti informat hominem". Also nur mittelbar wäre das Sakrament die werkzeugliche Ursache der Gnade etwa so wie der Akt der Zeugung unmittelbar nur den Körper hervorbringt, mittelbar aber zugleich die Ursache der Schö-

pfung der Seele wird. Man kann auch sagen, das Sakrament ist nicht causa efficiens der Gnade, wohl aber ihrer Verbindung mit der Seele. Diese Ansicht hat eine gewisse Verwandtschaft mit der skotistischen und mit der später zu erwähnenden des Aegidius Romanus.

5) Suarez erklärt, nachdem er die oben unter n. 1 und 4 angeführten Ansichten zurückgewiesen hat, dem hl. Thomas folgen zu wollen, indem er sagt: „Sacramenta efficiunt gratiam, quia ipsamet actio physica, per quam gratia fit et educitur de potentia obedientiali animae, vere ac realiter et physice pendet ab ipsis sacramentis. Haec sententia est jam communis in schola D. Thomae et mihi videtur valde consentanea dignitati nostrorum sacramentorum et locutionibus Scripturae, Conciliorum et Sanctorum et facillime defendi posse“ (ad q. 62. a. 4. disp. 9. sect. 2). Die Eigenthümlichkeit der Suarestischen Auffassung besteht darin, daß er zur Erklärung der Wirksamkeit des Sakramentes außer der schon erwähnten passiven potentia obedientialis noch eine aktive zu Hilfe nimmt. Jede Thätigkeit setzt ein aktives Prinzip der Thätigkeit voraus und wenn die Kreatur wegen ihrer vollkommenen Abhängigkeit vom Schöpfer als passives Werkzeug zu jeder beliebigen Wirkung dienen kann, so muß man in ihr auch eine entsprechende potentia obedientialis activa annehmen. Auf diese Weise trete die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer nur noch mehr hervor. „Constat in rebus creatis reperiri potentiam obedientialem receptivam, ut in eis vel ex eis Deus faciat, quidquid non implicat contradictionem. Cur ergo non reperietur etiam potentia obedientialis activa, ut efficiant vel Deus efficiat per eas, quidquid non repugnaverit ita fieri?“ (disp. 34. sect. 5)[1].

[1] Billuart (tom. 3. dissert. 3. a. 2) nennt die potentia obedientialis activa des Suarez eine chimaerica, quia foret simul naturalis et supernaturalis ... et quia per hujusmodi potentiam

Die Kraft, mit der die Sakramente zur Hervorbringung der Gnade mitwirken, ist nicht etwas ihrer Entität Hinzugefügtes, sondern diese ihre Entität selbst, welcher Gott auf eine höhere Weise seine Mitwirkung leiht, damit sie nach der potentia obedientialis thätig sein kann. „(Supra) explicuimus, quaenam sit illa virtus, per quam possunt instrumenta Dei concurrere, quando elevantur. Diximus enim, non esse rem aliquam superadditam, sed esse ipsammet entitatem rei, quae hoc ipso, quod creata est et subordinata primo agenti, est in potentia obedientiali activa, ut efficiat, quidquid non implicat contradictionem respectu illius. Haec enim ratio obedientialis potentiae communis est sacramentis, quorum elevatio divina solum in hoc consistit, quod Deus altiori modo concurrit dando auxilium sufficiens, ut res operetur secundum hanc potentiam. Neque ad hoc refert, quod sacramenta sint imperfecta in sua entitate. Quia hic concursus non fundatur in naturali eorum perfectione, sed in praedicta virtute obedientiali et in infinita Dei virtute, cui omnia subordinantur. Et ideo nihil refert, quod sacramenta consistant in motu vel sono, dummodo aliquid entitatis habeant. Quamquam fortasse non efficiant solum per ipsum motum, qui est ens imperfectum seu modus entis et signi-

---

invertitur omnino ordo gratiae et plura sequuntur inconvenientia: hac enim posita frustra ponuntur in homine virtutes supernaturales infusae, frustra character sacramentalis, frustra lumen gloriae ad visionem beatificam, frustra gratia sufficiens, quae det posse ad actum primum. Supposita enim in homine potentia obedientiali immediate operativa cujuslibet effectus supernaturalis mediante solo concursu generali simultaneo, quae sit cuilibet congenita, homo connaturalius per illam eliciet actus supernaturales quam per habitus supernaturales seu qualitates infusas superadditas. Imo sequeretur, omnes res creatas esse sacramenta, quia essent omnes aptae et constitutae in actu primo ad producendam gratiam mediante solo concursu simultaneo supernaturali."

ficatur nomine ablutionis vel unctionis, sed per ipsas-met res, quae moventur vel applicantur, dum sacramenta fiunt vel accipiuntur, ut per oleum, aquam, species panis etc.; sic enim dixit Augustinus aquam esse, quae corpus tangit et cor abluit" (comm. in III, q. 62. a. 4. disp. 9. sect. 1. n. 21).

§ 3.

Arten der moralischen Kausalität.

1) Guilelmus Altissiodorensis. Um auch hier die chronologische Reihenfolge einzuhalten, beginnen wir mit einer Ansicht, über die man gestritten hat, ob sie als physische oder als moralische Kausalität aufzufassen sei, mit jener des Wilhelm von Auxerre. Ihm zu Folge ist die Gnade im Sakramente wie in einem Gefässe enthalten. Dieser Gedanke findet sich aber schon vor ihm bei Hugo von St. Victor. Die Gnade ist nach diesem letzteren die Arznei, welche der kranken Seele Heilung bringt. Gott selbst ist der Arzt, der menschliche Spender reicht die Arznei dar, das Sakrament ist das Gefäß, in dem sie dargeboten wird. „Dona gratiae spiritualia quasi quaedam invisibilia antidota sunt, quae dum in sacramentis visibilibus quasi quibusdam vasculis homini porriguntur, quid aliud quam ex patenti specie virtus occulta ostenditur?" (de sacram. christ. fid. l. 1. p. 2. c. 3). „Primum Creator per majestatem vasa formavit, postea Salvator per institutionem eadem proposuit, postremo dispensator per benedictionem haec ipsa mundavit et gratia implevit . . . Deus medicus, homo aegrotus, sacerdos minister vel nuntius, gratia antidotum, vas sacramentum. Medicus donat, minister dispensat, vas servat, quae sanat percipientem aegrotum, gratiam spiritalem. Si ergo vasa sunt spiritalis gratiae sacramenta, non ex suo sanant, quia vasa aegrotum non curant, sed medicina. Non ergo ad hoc instituta sunt sa-

cramenta, ut ex eis esset, quod in eis esset; sed ut peritiam suam medicus ostenderet, in illo remedium praeparavit, a quo languidus occasionem morbi accepit“ (ibid. c. 4). Wilhelm von Auxerre hat diese Auffassung unter Anwendung desselben Bildes weiter entwickelt. Weil das Sakrament so wie ein Gefäß die Gnade in sich birgt und nicht selbst heilend einwirkt, so kommt ihm eine mehr materielle Verursachung der Heiligung zu und nur durch eine auch im gewöhnlichen Leben häufige Synekdoche (continens pro contento), nach der man dem Arzneigefässe die Wirkung der Arznei zuschreibt, wird das Sakrament die Ursache der Rechtfertigung genannt. „Sacramenta N. L. sunt quasi quaedam medicinae spirituales collativae spiritualis sanitatis. Magnus enim medicus ad magnum aegrotum veniens, ut dicit Augustinus, sc. ad humanum genus, quod ubique jacebat aegrotum, vulneribus sauciatum, quod inciderat in latrones et semivivum relictum fuerat, infudit vinum sc. austeritatem comminationum, et oleum i. e. blandimenta promissionum, alligans vulnera salutaribus praeceptis vel sacramentis. Sacramenta enim N. L. salutem spiritualem conferunt . . . . Sed cum dictum sit, quod sascramenta N. L. conferant gratiam, non ergo solus Deus confert gratiam . . . Ad hoc dicendum est, quod cum dicitur: sacramenta justificant, attribuitur continenti, quod est contenti. Est enim sensus: gratia contenta in sacramentis justificat. Nam sacramenta non justificant tanquam causa efficiens, sed tanquam causa materialis. Quinque enim sunt, quae sanant corpus: ad similitudinem quorum quinque dicuntur sanare animam. Deus enim sanat corpus auctoritative, medicina sanat effective, diaeta praeservative, vas medici (sicut dicitur vulgariter; pixis ista sanavit me) tanquam illud, in quo datur medicina, medicus vero sanat ministerio. Eodem modo Deus justificat auctoritate, gratia justificat ut medicina expellens

morbum spiritualem, impletio mandatorum Dei tanquam diaeta, sacramenta justificant tanquam medicinalia vasa, quia in ipsis sacramentis datur gratia, sacerdos autem justificat tanquam minister" (in IV. sent. l. 4. tr. 3). Diese Auffassung legt den Einwand nahe, daß ihr zu Folge die Sakramente überhaupt keine bewirkende Ursächlichkeit besäßen. Wilhelm von Auxerre sucht ihn zu entkräften durch den Hinweis darauf, daß der Vergleich der Sakramente mit einem Gefässe nicht vollständig entspreche: „Ad hoc nos dicimus, quod non est penitus simile. Sed tunc esset penitus simile, si esset tantum una pixis, in qua daretur medicina et non in alia vel si daretur in alia, non prodesset. Sicut baptismus si fieret in alio liquore quam in aqua, non prodesset; habet enim aqua vim regenerativam" (ibid.).

Näher noch spricht sich Albertus M. über diesen Gegenstand aus: De vase . . . bene dicebant antiqui, sed ipsi accipiebant vasa medicinalia, quae habebant vim disponendi ad sanitatem, sicut vasa de tamarisco vinum disponunt ad salutem contra hepatis infirmitates. Vel dixerunt vasa operantia ad medicinam sicut clyster et embrotum et hujusmodi" (in IV. d. 1. a. 5).

Einerseits also werden bei dieser Ansicht die Sakramente als causa materialis, nicht efficiens hingestellt, andererseits sollen dennoch die Gnadengefässe eine gewisse Mitwirkung ausüben. Wegen dieser Disharmonie sagt Vasquez, die Lehre des Antissiodorensis sei zu unklar und könne weder für die physische noch für die moralische Wirksamkeit herangezogen werden, während Suarez sie mit Bestimmtheit zu den Arten der nicht-physischen Kausalität rechnet. Bonaventura (in IV. d. 1 q. 3) zählt diese Art der Erklärung ebenfalls der nicht-physischen Kausalität zu und er gibt auch eine ansprechende Begründung des Sprachgebrauches, wornach die Sakramente Gnadengefässe genannt werden: „Dicendum est ad hoc secundum quosdam, quod

ipsa sacramenta sunt vasa gratiae, cum sint in ultima dispositione, quae est sanctificatio per verbum, et mediantibus illis transfunditur in ipsam animam gratia et in ipsa anima transfusa abluit sive ungit interius, sicut in signo visibili signatur exterius. Et pro tanto dicunt, quod sacramenta N. L. sunt causa gratiae et efficiunt, quod figurant. Sed tamen, sicut ostensum est per plures rationes, non est aliquo modo dicendum, quod gratia contineatur in ipsis sacramentis essentialiter tanquam aqua in vase vel medicina in pixide. Immo hoc intelligere est erroneum. Sed dicuntur continere gratiam, quia ipsam significant et quia, nisi ibi sit defectus ex parte suscipientis, in ipsis gratia semper confertur, ita intelligendo, quod gratia sit in anima, non in signis visibilibus. Pro tanto etiam dicuntur vasa gratiae. Possunt etiam dici vasa alia ratione. Quia sicut quod est in vase, non est de ipso nec ex ipso, sed tamen ab ipso hauritur, sic gratia non est a sacramentis nec de sacramentis, sed oritur a fonte aeterno et ab illo hauritur ab ipsa anima in ipsis sacramentis. Et sicut quis recurrit ad vas, cum requirit liquorem, sic quaerenti liquorem gratiae et non habenti recurrendum est ad ipsa sacramenta."

2) Guilelmus Parisiensis. Nach ihm wirken die Sakramente per modum impetrationis, nämlich durch das die sakramentale Handlung begleitende Gebet des minister oder der Kirche, nach act. 8, 15: „oraverunt pro ipsis, ut acciperent Spiritum sanctum." De sacram. in generali c. 1 stellt er seine Ansicht folgendermaßen dar: „Sacramentorum virtus et utilitas tribus viis praeter illam, quam hic intendimus, stabilitur. Primo attestatione divinorum miraculorum, secundo experientia velut sensu spirituali virtutis divinae et operationis in eis, tertio attestatione sacrorum eloquiorum, quarto via probationum. De primo exemplum est illa famosa curatio a morbo elephantiae

imperatoris Constantini necnon et apparitio Salvatoris, quam ipsemet imperator sibi factam in ipso salutari ac vivifico lavacro testatus est. . . De experientia vero et sensu fructus et utilitatis eorum testes sunt omnes, qui debita reverentia et devotione ac fide, qua decet, illa percipiunt. . . Tertia via est attestatio sacrorum eloquiorum, quorum testimoniis sacramenta confirmantur fructusque eorum et utilitas approbatur. . . Quarta via est probationum, per quam incredulos et rebelles sacris eloquiis atque miraculis adduci ad veritatem salutarem necesse est, cui insistere Deo ducente intendimus. . . . Visibiles ergo sanctificationes sacramenta vocamus h. e. sacrativa seu sacrantia signa. . . Sicut calor exterior et ignis et ardor se habent, juxta hunc modum ablutio, unctio et afflatio seu aspiratio exterior atque visibilis ad ablutionem interiorem et aspirationem spiritualem et invisibilem se habere manifestum est. . . . Sanctificatio opus immediatum est divinae omnipotentiae et virtutis: neglecta autem et inhonorata divinitas merito avertitur, ne adsit negligentibus et non honorantibus, similiter ingratis et non cognoscentibus, sic et praesto est et adesse invocantibus atque adorantibus et gratias agentibus. Negligit autem et omnino non honorat, qui nec invocat maxime ad illud, quod solius ipsius opus est et clementiae ac magnificentiae ipsius donum. Quia ergo sanctificatio est opus solius divinae virtutis ac misericordiae, ad illud maxime invocanda est, ne non invocata merito dedignetur adesse. Manifestum est ergo, ad omnem sanctificationem, quae ministerio hominum fit, invocandam esse divinam virtutem atque clementiam.“ Weiter zeigt er, daß bei allen einzelnen Sakramenten die Gnadenwirkung der Anrufung des göttlichen Namens zuzuschreiben sei: „Virtute benedictionis sive invocationis divinae sanctificatio fit. Ut enim iste, qui baptizatur

in aqua visibili sive mergitur, baptizetur aqua salutari invisibili, virtus facit benedictionis sive divinae invocationis. . . Idem dicimus in sacramento confirmationis, quod invocatio divini nominis seu benedictio operatur ipsum robur et confirmationem in suscipiente et hoc ex eodem beneplacito et abundantia divinae bonitatis. Sic in sacramento altaris ut verus ac vivificus panis, qui de coelo descendit, adveniat, eadem benedictio et ex eodem facit; sic et in confitente, ut vincula peccatorum disrumpantur et dona gratiarum ei restituantur, benedictio sacerdotalis et absolutio facit. Sic et in ordinatis, ut gratia sanctificationis et sacri ministerii ordo in eos veniat, episcopalis manus impositio et benedictio operatur. Sic et in conjugatis ut gratia et sanctificatio, quae eis postulatur, eisdem donetur, ipsa benedictio nuptialis impetrat. Sic et extremam unctionem recipientibus oratio sacerdotalis et benedictio remissionem impetrat peccatorum et corporum sanitatem. Et hoc ipsum orationes episcopales et sacerdotales expresse continent, . . . Invocationes autem istae et benedictiones nomine Ecclesiae et ex parte totius populi sanctorum fiunt et propter hoc audit eas clementissimus Deus, licet per malos eidem ministros offerantur.“ Alle Wunder seien durch diese Kraft des Gebetes und der Anrufung Gottes gewirkt worden. Dasselbe gelte auch von der Rechtfertigung der Sünder durch die Sakramente. „Quanta autem sit virtus orationis et benedictionis, omnia mirabilia ab initio mundi usque ad finem testantur. . . Si autem in his miraculis exauditae sunt preces singulorum, ubi Dei minor gloria, minor salus hominum, quanto fortius necesse est exaudiri preces omnium? Benedictiones ergo, quae fiunt pro sanctificandis tam eis, qui convertuntur denuo quam eis, qui revertuntur denuo, sive pro conservandis ipsis, qui jam conversi vel reversi sunt, necesse est

exaudiri, cum et illae ex parte et nomine totius Ecclesiae fiant et incomparabiliter major sit ei gloria justificatio peccatorum quam etiam suscitatio mortuorum, quae inter visibilia miracula maximum reputatur. Attende autem, quia sacerdotales orationes et benedictiones ex parte Ecclesiae et nomine fiunt. Unde non dicit: orem, sed: oremus, nec: exaudi me, sed: exaudi nos. In omni ergo sacramento et sanctificatione necesse est fieri, quod petit Ecclesia per procuratorem vel advocatum sacerdotem, in cujus ore ipsae orationes tanquam verba ipsius Ecclesiae positae sunt. . . . Benedictionibus et invocationibus Ecclesiae operatur divina virtus et misericordia in sacramentis et ipsa solennitas signorum visibilium liber quodammodo est, in quo legitur virtus et gratia, quae sacramento praestantur."

Suarez meint, diese Ansicht könne nur in dem Sinne irgendwelche Probabilität haben, daß die Anwendung des Sakramentes selbst eine Art von Bitte um die Gnadenwirkung sei, nicht aber etwa ein das Sakrament begleitendes Gebet des Priesters oder der Kirche. Vasquez glaubt den Guilelmus Parisiensis so richtig zu erklären, daß unter dieser invocatio divina nicht die forma sacramenti zu verstehen sei, sondern die Anrufung Gottes um die Zuwendung der Wirkung des Sakramentes, die ja auch, wenn das Sakrament giltig gespendet wird, noch abhängt von der Disposition des Empfängers; diese aber ist doch schließlich ein Werk der Gnade und muß von Gott durch Gebet erfleht werden.

3) Heinrich von Gent (oder von Muda, † 1293) setzt die Kausalität der Sakramente darein, daß Gott auf eine besondere Weise in ihnen gegenwärtig ist und bei ihrer Anwendung die Gnade in der Seele hervorbringt; denn obwohl allgegenwärtig, ist doch Gott nicht in allen Dingen auf gleiche Weise zugegen. „Sacra-

menta N. L. nullo modo aliquid agunt ad gratiam creandam neque in creando attingunt eam plus quam sacramenta V. L., sed solum dicuntur esse causa gratiae praesentis, cujus sunt signa, in hoc, quod sunt contentiva ejus, quod est per se causa creativa gratiae. Licet enim Deus, qui est creator gratiae, per essentiam et substantiam in omnibus sit, tamen quoad aliquem effectum est in una re ita, quod non in alia, secundum quod Deitas existens in carne Christi per gratiam unionis ad tactum manus ejus curabat leprosos, ut Deitas dicatur illud egisse non ut Deitas tantum, sed ut existens in manu Christi, et per hoc, quod illa existens in manu Christi curabat illum sicut agens principale, dicitur, quod curabat ipsum manus Christi ut agens instrumentale; ut secundum hunc modum dicamus, quod sacramenta N. L. sunt causa gratiae instrumentaliter, non quia aliquid agunt in producendo gratiam plus quam sacramenta V. L., sed quia Deus ut existens in ipsis ad tactum eorum circa illos, quibus administrantur, confert gratiam creando eam in ipsis. Et per hunc modum dicuntur esse instrumenta creativa gratiae, in quantum scilicet ad tactum eorum Deus existens in eis confert gratiam, et similiter vasa gratiae, in quantum continent eum, qui est fons et origo, a quo emanat gratia" (quodlib. 4. q. 37). Nach dieſer Theorie iſt natürlich das Altarsſakrament, in welchem der Schöpfer der Gnade ſelbſt wohnt, das sacramentum κατ' ἐξοχήν und von ihm bewahrheitet ſich in erſter Linie der Ausdruck sacramentum gratiae contentivum et effectivum. Die anderen Sakramente enthalten nur die göttliche Kraft.

Vasquez weiſt dieſe Erklärung ſcharf zurück und ſagt von ihr: vix sane intelligi, nedum explicari potest." Daraus, daß Gott in den Sakramenten gegenwärtig ſei, folge

noch nicht, daß er sie als Werkzeug gebrauche. Aus dem werkzeuglichen Gebrauch, den Gott von den Sakramenten mache, folge wohl, daß er in ihnen, sowie jede causa principalis in der instrumentalis zugegen sei, aber man könne nicht umgekehrt aus der Gegenwart Gottes in irgend einer Sache schon folgern, daß dieselbe von Gott als Werkzeug gebraucht werde. Weil Heinrich von Gent jede selbsteigene Mitwirkung der Sakramente zur Gnadenhervorbringung ausdrücklich ausschließt („sacramenta N. L. nullo modo aliquid agunt ad gratiam creandam"), hält Suarez dafür, daß die Sakramente hier als bloße Bedingungen erscheinen.

Die Ausdrucksweise Heinrich's von Gent hat sich Dominicus Viva S. J. († 1710) zu eigen gemacht und sie von der physischen Kausalität folgendermaßen erklärt: Die Sakramente sind physische Ursachen der Gnade durch die in ihnen in besonderer Weise existirende göttliche Kraft, indem diese den Sakramenten zugeeignet wird und als virtus propria derselben thätig ist. „Dicitur omnipotentia seu Spiritus sanctus in sacramentis inexistere et iis uniri tanquam virtus propria" (Curs. theol. t. 2. p. 7. d. 2. q. 2. § 5). Diese Inexistenz oder Zueignung ist weder eine physische Vereinigung Gottes mit den Sakramenten, noch auch eine bloß moralische in dem Sinne einer rein äußerlichen Assistenz, sondern eine Ersetzung (suppletio) jener innerlichen Qualität, welche im Sakramente vorhanden sein müßte, wenn es connaturaliter die Gnade hervorbringen sollte. „Spiritus s. dicitur in sacramentis inexistere . . . non per hoc, quod uniatur Deus physice cum sacramentis nec per hoc, quod uniatur moraliter solum vi decreti de producenda gratia ad eorum praesentiam, prout causabatur gratia ad praesentiam circumcisionis, sed per hoc, quod moraliter uniatur tamquam supplens vices qualitatis intrinsecae, quae

sit connaturale instrumentum ad gratiam producendam, exigitae a sacramentis N. L. tanquam actionibus Christi Domini.“ Diese Zueignung der göttlichen Kraft, welche die Gnade physisch hervorbringt, an das Sakrament reicht nach Viva hin, dieses selbst als physisches Werkzeug der Gnade zu bezeichnen. „Quotiens agens producit effectum per virtutem physicam propriam seu appropriatam, tunc producit illum physice et proprie. Sed sacramenta in hoc casu producerent gratiam per omnipotentiam inexistentem tanquam per virtutem eis appropriatam. Ergo producerent gratiam physice et proprie“ (ibid.).

4) Aegidius Romanus, Dr. fundatissimus, O. S. August. († 1316) lehrte eine causalitas indirecta der Sakramente. Sie wirken nicht unmittelbar die Hervorbringung der Gnade, aber mit der Wirkung, welche sie ihrer Natur nach hervorbringen, verbindet Gott die Gnadenwirkung. Wenn diese Mitwirkung der Sakramente auch nur eine mittelbare oder indirekte ist, können sie doch werkzeugliche Ursachen der Gnadenhervorbringung genannt werden, ähnlich wie man die Ackergeräthe des Landmannes als Werkzeuge zur Hervorbringung der Saat bezeichnet. „Viso quod non potest communicari creaturae, quod possit directe in opus creationis, restat ostendendum, quomodo possit ei communicari et quomodo sit ei communicatum, quod possit in aliud, ad quod sequitur creationis opus, quod veritatem habet tam in his, quae sunt naturae, quam in his, quae sunt gratiae. Virtus enim immersa in semine virtute solis sive virtute coelestium corporum potest inducere dispositionem in menstruo sive in materia, qua inducta fit creationis opus; quia creatur anima, cum infunditur in embryonem sive corpori sic disposito et organizato et inde est, quod generatio hominis est naturalis. Licet natura non possit in creationis opus, quod requiritur ad generationem hominis, potest tamen sic dis-

ponere materiam et organizare corpus, quam dispositionem et organizationem consequitur creationis opus. Habet hoc veritatem etiam in his, quae sunt gratiae. Nam sacramenta in virtute divina faciunt aliquid in anima, quo facto, nisi praebeamus nos obicem, infunditur nobis gratia . . . . Communicatum est enim ministris Ecclesiae, quod adhibendo aliquid exterius, ut adhibendo sacramenta, faciant aliquid in anima, ad quod sequitur creationis opus, ut infusio gratiae" (quodlib. 5. q. 1). Laurentius Berti († 1766), ſchließt ſich ebenfalls dieſer Anſicht an und vertheidigt ſie gegen den von thomiſtiſcher Seite gemachten Vorwurf, daß nach ihr die Sakramente bloße Bedingungen ſeien. „Aegidius duplicem causam instrumentalem distinguit. Altera est causa instrumentalis directa, quae per motionem principalis agentis attingit effectum, ut oculus est causa visionis, scalprum statuae, dolabra scamni; et causa istiusmodi debet per motionem principalis causae aut influxu aut contactu effectum attingere. Alia est causa instrumentalis indirecta, quae non attingit effectum, sed propria actione producit aliquid, cui aut naturali virtute, si effectus sit naturalis, aut virtute supernaturali, si effectus supernaturalis sit, effectus ipse conjungitur. Atque in hac causa non requiritur virtus, per quam attingat effectum. Hoc modo instrumenta agricolae sunt causa segetum, cataplasmata sanitatis et vitae; non enim illa vegetativam neque ista vitalem energiam habent, sed illa id efficiunt circa terram, haec id operantur circa corporis membra, unde proficiscitur vegetatio satorum et valetudo animalium. Sive ut exemplum proferam spiritualium effectuum, quid praestiterunt manus Christi? quid clamor, quid verba? Tetigerunt dumtaxat corporea membra, personuerunt ad aures, et tamen fuerunt physica instrumenta patrandorum miraculorum, quia aliquid revera prae-

stiterunt, cui divina virtute conjuncta erat rerum mirabilium operatio. . . . Hoc pacto Aegidius contendit sacramentum esse causam gratiae instrumentalem physicam indirectam, cum Thomistae requirentes in sacramentis virtutem, per quam spiritualem gratiam attingant, eis consequenter tribuant rationem causae instrumentalis directae. Sententiae autem Aegidii post Fridericum Gavardi, Benignum Sichrowsky aliosque Ordinis nostri scriptores arbitror esse adhaerendum. . . . Non sequitur ex his, sacramenta esse causam gratiae tantummodo conditionalem, utpote quae agant ex institutione divina ideoque moraliter. Quando enim causa conditionalis movet tantum intentionaliter, moralis causa est, ut chirographum, quod, modo exhibeatur, effectum sortitur suum. At si causa conditionalis effectum non inferat, nisi physice aliquid operetur, ut se habet applicatio emplastri ad sanitatem, irrigatio soli ad vegetationem plantarum, tunc ita est causa conditionalis, ut sit etiam causa instrumentalis et physica, etiamsi virtute propria non attingat effectum, quemadmodum non vis emplastri, non vis irrigationis, sed occulta virtus naturae sanat aegrotum, nutrit augetque arborem" (theol. historico-dogmatico-scholastica tom. 6. l. 30. c. 20).

Weil nach dieser Darstellung die Sakramente einerseits eine physische Wirkung hervorbringen, mit der sich die Gnadenspendung unfehlbar verbindet, andererseits aber diese Gnade selbst nicht physisch verursachen, glaubte Berti darin eine Formel zur Aussöhnung der sich widerstreitenden thomistischen und skotistischen Auffassung gefunden zu haben. Allein da es sich bei diesem Streite doch nur darum handelt, ob die Sakramente physische Träger und Vermittler der göttlichen Kraft sind oder nicht, nach Aegidius aber dem Sakramente nur die ihm von Natur aus eigene und keineswegs eine über seine Natur hinausragende Kraft zugesprochen wird, so ist es klar, daß diese Ansicht exklusiv zur mora-

lischen Wirksamkeit gehört, mithin auch kein Verbindungsglied zwischen beiden Arten bilden kann.

5) Melchior Canus O. P. († 1566). Er unterscheidet zwischen causae naturales et morales und hat so den Ausdruck „moralische" Kausalität in die Sakramentenlehre eingeführt. „Zwei Glaubenssätze", sagt er (relectio de sacram. in gen. p. 4), „sind es, von denen man bei dieser Frage auszugehen hat. Der eine ist der, daß Gott durch die Menschheit Christi das Menschengeschlecht erlöste; der zweite, daß die neutestamentlichen Sakramente Werkzeuge Christi sind, diese Erlösung zu vollenden (ad hanc redemptionem complendam). Wie es also ein Irrthum wäre zu behaupten, das Blut Christi oder sein Leiden seien nicht wahre Ursachen unserer Rechtfertigung und der Gnade, so ist es offenbar ein Irrthum, zu läugnen, daß die Sakramente werkzeugliche Wirkursachen unseres Heiles und der Gnade seien, die Ursächlichkeit als eine moralische betrachtet. Den, der das Lösegeld für einen Gefangenen gibt, die Hand, die es darreicht, und die Geldsumme selbst wird jeder Vernünftige als Ursachen der Befreiung bezeichnen und zwar als moralische, nicht als natürliche (physische). Die Sakramente enthalten die Gnade nicht als physische, sondern als moralische Ursachen. Die Geldbörse schließt die Befreiung des Gefangenen in sich, weil sie den Lösepreis enthält. Die Sakramente enthalten den Preis des Blutes Christi und theilen ihn mit, darum enthalten sie die Gnade und theilen sie den Empfängern mit. „Nos cum Concilio Florentino pronuntiamus, nostra sacramenta et continere gratiam et eam digne suscipientibus conferre. Continere, inquam, non ut causa naturalis, sed moralis. Crumena siquidem continere dicitur captivi redemptionem, quoniam pecuniam continet. Et sacramenta, quae continent sanguinem Christi, continere dicuntur gratiam et remissionem peccatorum. Et sicut crumena

pecuniam administrans redemptionem confert, ita sacramentum confert gratiam, pretium sanguinis applicans: et haec est illa sacramentorum virtus, quae adeo multorum ingenia torsit. Virtus enim redemptionis in marsupio est, in quo pretium redemptionis servatur; et virtus sacramentorum sanguis Christi est, qui in sacramentis adhibetur" (l. c.). Wenn Canus sagt, die Kraft der Sakramente bestehe im Preis des Blutes Christi, welches in den Sakramenten enthalten ist und durch sie dargereicht wird, so will er diesen Ausdruck nicht so verstanden wissen, als ob die Sakramente das Motiv wären, um dessen willen Gott die Gnade verleiht. Er weist diese Deutung ausdrücklich zurück, weil causa motiva und causa efficiens instrumentalis ganz verschiedene Dinge seien. Deshalb ist die von Canus dargelegte Art der moralischen Kausalität durchaus nicht identisch mit jener, welche nach ihm De Lugo gelehrt hat.

6) Vasquez Gabriel S. J. († 1604) hat sich wie kaum ein anderer ausführlich über die Wirksamkeit der Sakramente verbreitet und die physische Kausalität in der energischesten Weise bekämpft. Seine eigene Ansicht läßt sich etwa auf folgende Weise wiedergeben. Besser als Canus es vor ihm gethan, glaubt Vasquez die moralische Kausalität per modum impetrationis erklären zu können. Sowie die Menschheit Christi durch ihre Verdienste Ursache der Wunder war und wie die Apostel durch Anrufung Gottes und Gebet Werkzeuge Gottes zu den wunderbaren Heilungen waren, so wirken in ähnlicher Weise auch die sakramentalen Handlungen, nur daß die impetratio sacramenti sich auf keinerlei Verdienste des minister, sondern einzig und allein auf die Verheißung Gottes stützt und auf Grund derselben die Gnadenwirkung erreicht. Wer etwas von einem anderen auf irgend eine Weise erbittet (impetrat) und das, wodurch er es erbittet, heißt mit Recht ein Werk-

zeug der causa primaria (von der er es erbittet), nicht ein physisches, wohl aber ein moralisches Werkzeug, wenn gleich die causa primaria selbst die erbetene Wirkung physisch und nicht bloß moralisch hervorbringt. Auf diese Weise wirkte Gott die Wunder durch die Apostel (als Werkzeuge), weil diese letzteren die Wunder von Gott erbaten (impetrabant) und konnte von den Aposteln gesagt werden, sie besaßen die Kraft, Wunder zu wirken. Auf die gleiche Weise besitzt der minister des Sakramentes und das Sakrament selbst die Kraft, die Gnade hervorzubringen. Von dieser Art der Kausalität sagt Vasquez, sie sei weder neu noch zu platt, sondern sehr alt und bei Lehrern ersten Ranges zu finden. „Opinio haec, si recte intelligatur, non recens neque popularis, sed perantiqua et gravissimorum Doctorum merito censenda est“ (Commentar. ac disput. in tertiam part. S. Thom. disp. 132. c. 5). Als Vertreter dieser Ansicht citirt er unter den Neueren Melchior Canus und Martinus Ledesma, die nach seiner Meinung von Franciskus Viktoria († 1549) abhängig sind, und unter den älteren Scholastikern Bonaventura, Alexander Hal., Richardus, Marsilius und wohl auch Scotus. Allein diese letzteren hätten die Art der moralischen Kausalität näher zu bestimmen unterlassen und auch die Darstellung des Melchior Canus sei einer Verbesserung fähig. „Verum qua ratione sacramenta sint instrumenta moralia, nullus ex antiquis scholasticis explicuit; solum enim asserunt, ideo sacramenta conferre gratiam, quia Deus promisit, se illam daturum cuicumque recipienti sacramentum neque unquam huic promissioni defuturum. Canus vero et Ledesma eo modo explicant, ut sacramenta se habeant instar manus porrigentis pretium pro redemptione captivorum, quam (inquiunt) nemo negabit, esse instrumentum redemptionis captivi non physicum, sed morale. . . . Tamen multo melius hanc naturam instrumenti moralis explicabi-

mus eo modo, quo dicimus Christi humanitatem mediis suis meritis fuisse causam miraculorum et apostolos media invocatione et oratione fuisse instrumenta Dei ad sanitates et alia ejusmodi facienda, nempe per modum impetrationis, nisi quod sacramentorum impetratio nullo merito ministri, sed solo verbo promissionis Dei nititur et hac sola ratione impetrat; at vero apostoli et humanitas Christi meritorie impetrabant a Deo miracula et virtutes, quas operabantur. Is autem, qui impetrat ab aliquo quacumque ratione, et illud, quo impetrat, recte dicitur instrumentum primariae causae non naturale et physicum, sed morale, licet primaria causa, cui assignatur ut instrumentum, physice et non solum moraliter operetur effectum, sicut Deus gratiam operatur. Hac ratione dumtaxat Deus miracula dicebatur operari per apostolos suos ex eo solum, quod ipsi ab eo illa impetrabant. Hac eadem ratione et ipsi dicebantur habere potestatem sanitatum et ejiciendi daemones atque has virtutes in se continere. Eadem igitur ratione et minister sacramenti et sacramentum ipsum, per quod impetrat, dicitur habere potestatem abluendi, absolvendi et gratiam producendi et eam in se continere“ (ibid.). Man sieht leicht ein, daß die Lehre des Vasquez mit der des Guilelmus Parisiensis dem Wesen nach identisch ist.

7) De Lugo Joan., Card. S. J. († 1660) führt die impetratorische Kraft der Sakramente nicht wie Vasquez auf die bloße Anordnung und Verheißung Gottes, sondern auf die dignitas Christi zurück, welcher der eigentliche Spender der Sakramente ist und diese seine Würdigkeit den Sakramenten mittheilt. Denn die Sakramente sind, moralisch genommen, Handlungen Christi selbst und deshalb ist auch ihnen eine gewisse Würdigkeit eigen, durch welche Gott zur Gnadenspendung bewogen wird. „Sacramenta N. L. sunt causae morales, quia

ipsa habent vim movendi Deum, sunt enim actiones et operationes ipsius Christi. Quare sicut preces Christi movebant Deum ad operandum miraculum, sic operatio sacramentalis habet eandem vim: omnia quippe sacramenta N. L., a quocumque ministro fiant, fiunt nomine Christi, qui operatur per illum ministrum et utitur illis rebus et vocibus ad loquendum cum Deo et petendum effectum sacramentalem juxta illud I. Cor. 4, 1: „Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei“ (disput. scholasticae et morales tom. 3. de sacram. in gen. disp. 4. sect. 4).

Diese Ansicht hat bis herauf in die neueste Zeit sehr viel Beifall gefunden und wird unter anderen auch von den Ordensgenossen De Lugo's Card. Franzelin, Chr. Pesch und Sasse vertheidigt. Franzelin schreibt: „Sacramenta dum fiunt, sunt moraliter actiones Christi Redemptoris et summi sacerdotis, quas ad passionis suae fructum singulis applicandum ipse primum instituit et per ministros sua auctoritate fungentes jugiter exsequitur. Unde sacramentis inest supernaturale pretium et dignitas objectiva, quae ex Christi meritis promanans exigit eorum, qui initiantur, sanctificationem atque ideo sacramenta sunt verae causae morales collationis gratiae“ (de sacram. in genere).

8) Amort Eusebius (Canon regul. † 1775) stellt eine Ansicht auf, die eine gewisse Verwandtschaft mit der Lehre des Henricus Gandavensis hat. Materie und Form des Sakramentes wirken zur Hervorbringung der Gnade nicht aktiv, sondern nur passiv mit, insofern sie den hl. Geist, welcher das aktive Prinzip ist, in sich aufnehmen und enthalten. Diese Vereinigung des hl. Geistes mit dem materiellen Sakrament erklärt Amort als eine relatio realis. „Materia et forma sacramentorum tanquam materiale constitutivum sacramenti qua talis h. e. redupli-

cative seu formaliter sumpti in esse operativo gratiae, tantum concurrit ad producendam gratiam passive per modum recipientis et continentis Spiritum s. tanquam principium activum, qui invocatur super aquam. Inquantum ergo virtus infinita Dei seu Spiritus sancti aliquo modo applicatur aquae et unitur per quandam unionem intentionalem vel realem, de quo posset disputari juxta cujuslibet principia philosophica, in tantum potest dici, quod sacramenta per Spiritum s. producant gratiam, sicut materia per formam producit effectum. . . . Ego juxta mea principia philosophica defendo, quod ea applicatio omnipotentiae divinae vel Spiritus sancti ad materiale sacramenti sit aliqua relatio realis . . ita, ut actio divina, qua Spiritus s. producit gratiam in baptizato, revera habeat secum identificatam hanc relationem ad sacramentum, ubicumque illa actio subjectetur physice seu in termino a quo seu in termino ad quem." Daß die Mitwirkung der Sakramente trotzdem keine physische sei, erklärt Amort folgendermaßen; „Causare physice gratiam est habere quandam virtutem vel qualitatem physice effectivam gratiae. In mea autem sententia nihil tale reperitur in sacramenti materia vel forma, sed in iis solum ponitur quaedam applicatio seu unio ad causam in se et ratione sui activam, nempe ad omnipotentiam divinam." Der hl. Thomas selbst sei dahin zu verstehen, daß ihm gemäß die aktive Kraft nicht dem Instrumente als physische Qualität inhärire, sondern sich nur auf Seiten der causa principalis befinde, welche durch ihre Bewegung das Werkzeug ordnet und leitet und durch ihre Kraft die Wirkung hervorbringt. „D. Thomas in sacramentis agnoscit causalitatem instrumentalem, ita tamen, ut virtus activa inhaereat instrumento per modum qualitatis physicae inhaerentis, nego; ita, ut virtus activa se

tantum teneat ex parte moventis instrumentum, sua motione simul et instrumentum ordinantis ac dirigentis et sua virtute effectum producentis, conc.“ (de sacram. d. 3. q. 1).

9) Billot Ludwig S. J. (Professor an der gregorian. Univ. in Rom) stellt eine ganz eigene Art von Kausalität der Sakramente auf, welche einer ausführlicheren Auseinandersetzung bedarf. Nach ihm wirken die Sakramente weder physisch noch moralisch, sondern imperative. Als Unterbau für diese seine Ansicht nimmt er den Satz, daß die Sakramente die Gnade nicht unmittelbar, sondern nur instrumentaliter dispositive hervorbringen, einen Satz, den, wie oben erwähnt, auch der hl. Thomas im Kommentar zu den Sentenzen vertheidigte. Weil nämlich das Sakrament in gewissen Fällen wohl giltig gespendet wird, dennoch aber ohne Gnadenwirkung bleibt wegen eines obex im Empfänger, so muß es in diesen Fällen, weil es giltig gespendet ist, seine nächste und unmittelbare Wirkung hervorgebracht haben. Diese Wirkung ist nun nach der Voraussetzung nicht die Gnade, also irgend etwas anderes, was die Gnadenwirkung unfehlbar nach sich zieht, ein titulus oder eine dispositio exigens gratiam; denn wenn der obex beseitigt wird, erfolgt sofort die Mittheilung der Gnade. Wäre die nächste und unmittelbare Wirkung des Sakramentes die Gnade selbst und nicht irgend eine dispositio exigens gratiam, so wäre im Falle eines obex überhaupt keinerlei Wirkung des Sakramentes vorhanden, dasselbe würde spurlos am Empfänger vorübergehen und ein Wiederaufleben der Wirkung nach der Entfernung des obex wäre undenkbar. Wenn ferner die Sakramente, welche einen Charakter eindrücken, nicht wiederholt werden können und zwar gerade deshalb, weil sie diesen Charakter eindrücken, so muß die erste und unmittelbare Wirkung dieser Sakramente der Charakter sein. Wären Charakter und Gnade gleich unmittelbare Wirkungen des Sakramentes, so würde

die Wiederholung desselben zwar nicht eine neue Einprägung des Charakters, aber jedesmal wenigstens die Gnadenwirkung hervorbringen. Nur deshalb also kann der schon vorhandene Charakter die Wiederholung des Sakramentes unmöglich machen, weil die erste und unmittelbare Wirkung des Sakramentes eben nur der Charakter ist und erst auf Grund des Charakters die Gnadenverleihung erfolgt. Diese letztere Erörterung gilt zwar zunächst nur für die drei Sakramente, welche einen Charakter eindrücken, aber weil offenbar bei allen Sakramenten die Art der Wirksamkeit die gleiche ist, so muß sie auf alle anwendbar sein, nur mit dem Unterschiede, daß bei den Sakramenten, die keinen Charakter einprägen, als die unmittelbare Wirkung, als titulus exigens gratiam die ordinatio divini imperii zu denken ist, durch welche der Empfänger des Sakramentes ein Recht auf die Gnade erhält.

Näher eingehend auf die Art der werkzeuglichen Thätigkeit des Sakramentes stellt Billot an der Hand des hl. Thomas zunächst drei wesentliche Eigenschaften des Instrumentes fest, die in jedem Falle unerläßlich sind, ob das Werkzeug nun von einem Geschöpf oder von Gott gebraucht wird. Fürs Erste muß jedes Werkzeug durch seine eigene, ihm naturgemäße Thätigkeit mitwirken, denn sonst wäre seine Verwendung eine ganz unbegründete und nutzlose. „Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum“ (I. q. 45. a. 5). Zweitens bezieht sich der Einfluß, den die causa principalis auf das Werkzeug nimmt, auf eben diese selbsteigene Thätigkeit desselben, „Omne instrumentum non perficit instrumentalem actionem nisi exercendo actionem propriam“ (III. q. 62 a. 1. ad 2) und zwar besteht drittens

dieser Einfluß der causa principalis in einer gewissen Modifikation dieser eigenen Thätigkeit des Werkzeuges, in der Hinordnung derselben auf ein bestimmtes Ziel. Evidente Beispiele für die Notwendigkeit dieser drei Momente bieten die Werkzeuge für die Sprache, die Schrift, die Musik.

Diese Voraussetzungen nun angewandt auf die Sakramente ergibt sich Folgendes. Die selbsteigene Thätigkeit der Sakramente besteht darin, daß sie Zeichen für etwas sind; denn als Zeichen werden sie allgemein definirt. Es muß somit die Kraft des agens principale, welches die Sakramente als Werkzeuge gebraucht, an etwas anknüpfen, das die Sakramente als Zeichen wirken können. Die Thätigkeit des (willkürlichen) Zeichens als solchen kann aber in nichts anderem bestehen als in der Darstellung und Kundmachung der ordnenden Thätigkeit irgend eines intelligenten Wesens. Ist diese ordnende Thätigkeit zugleich eine anordnende oder befehlende, so besteht die eigene naturgemäße Thätigkeit des Zeichens darin, diesen Befehl nicht nur kund zu geben, sondern auch dem Subjekte zu appliziren, an welches der Befehl gerichtet ist. Wenn Gott in der geschöpflichen Welt durch ein Zeichen eine übernatürliche Wirkung hervorbringt, so macht dieses Zeichen den Befehl Gottes kund und wendet ihn an auf ein bestimmtes Subjekt, indem es dasselbe zugleich wirksam hinordnet zu der von Gott befohlenen Wirkung und ihm so Ursache wird, daß die göttliche Allmacht diese Wirkung in ihm hervorbringe. Ein an die Kreatur ergangener göttlicher Befehl bewirkt sofort, daß in ihr oder an ihr das geschehen muß, was befohlen ist, und in diesem Sinne wirken die Zeichen werkzeuglich mit zur Hervorbringung der befohlenen Wirkung, nicht perficiendo, sondern disponendo. Das und nichts anderes nun ist die Wirksamkeit der Sakramente, sie sind Zeichen der von Gott befohlenen Gnadenwirkung und wenden zugleich diesen göttlichen Befehl an auf das bestimmte Subjekt, dem das sakramentale Zeichen

applizirt wird. „Si quid in revelatione assignetur ut instrumentum Dei, oportet videre, quae sit capacitas propriae virtutis ejus ... Porro sacramentorum operatio vel quasi operatio in significando consistit..., sunt enim signa notificantia hominis sanctificationem. Necesse igitur est invenire in ipsa linea eorum, ad quae signa se possunt extendere, virtutem illam a Deo principali agente derivatam, per quam sacramenta constituuntur in esse effectivo gratiae. Porro signa ex propria virtute nata sunt praesentare et notas facere quaslibet ordinationes intellectus. In quantum autem assumuntur in instrumenta intellectus imperantis, non tantum habent notificare imperium, sed etiam applicare illud ac per hoc ligare subjectum, ad quod diriguntur. Unde signum, quo lex promulgatur, ex propriis quidem est causa notitiae legis respectu quorumlibet, sed ut instrumentum legislatoris est respectu subditorum causa etiam eorum, quae per legem imperantur; dum enim notificando applicat imperium, ponit in subditis id, quod est necessitas, quantum in se est, ad operum legis impletionem. Nunc autem considera, quod sicut se habet lex humana ad subditos, ita quodammodo se habet intellectus et voluntas Dei ad totam naturam, quae ei soli obedit ad nutum. Quapropter cum per signum aliquod operatur in natura Deus effectum, qui est praeter et ultra omnes naturae vires, signum adhibitum notificat ex sibi propriis divinum imperium, ulterius vero qua instrumentum applicat imperium Dei determinato subjecto, efficaciter ordinans illud ad supernaturalem effectum eique causa existens, quod per executricem omnipotentiam ad formam imperatam perducatur. Statim enim ac rei naturali ex parte Dei imperatum est, inducitur in ea necessitas ad hoc, ut de ea fiat id, quod imperatum est, atque hoc sensu signa pertingunt instru-

mentaliter ad operis effectionem, non ut perficientia, sed ut disponentia tantum. . . . Atque haec sunt, quae juxta metaphysica S. Thomae principia circa causam instrumentalem solide dici possunt de causalitate sacramentorum" (tractatus de sacram. in gen. Romae 1890).

Billot weist noch darauf hin, daß es nur bei dieser Auffassung der Kausalität der Sakramente möglich sei, den Ausdruck des hl. Thomas: „sacramenta significando causant" (q. 27. de ver. a. 4. ad 13) in der wörtlichen Bedeutung zu nehmen. Die naturgemäße Thätigkeit, welche das Sakrament ex propriis beibringt, und die eigentlich instrumentale Thätigkeit, die es unter dem Einfluß der göttlichen causa principalis setzt, sind ein und dieselbe: dadurch, daß das Sakrament etwas bezeichnet, ist es wirksam; während die bisher gebräuchliche Erklärung der causalitas physica zu der dem Sakrament von Natur aus eigenen Kraft, noch eine davon ganz verschiedene werkzeugliche Kraft oder Bewegung treten ließ. „S. Thomae expositores ac discipuli in hac re nimis ad literam inhaeserunt certis modis loquendi a S. Doctore ex analogia vulgarium instrumentorum desumptis. Sic autem coacti sunt ponere vim significativam et vim effectivam in sacramentis h. e. virtutem propriam et virtutem instrumentalem quasi disparate se habentes ad invicem et mere materialiter ac veluti per accidens in eodem subjecto conjunctas; nam quisquis dicit inesse sacramentis vim physicam pertingentem ad ipsam gratiae effectionem, oportet, quod dicat esse simpliciter et ex toto diversum id, quo sacramenta causant, et id, quo significant. Et hoc est magnum inconveniens. . . Unde s. Thomas constanter docet, quod sacramenta significando causant, non utique concomitanter tantum, sicut qui currendo cantat, sed formaliter, sicut serra scindendo facit lectum" (ibid.).

10) Lehmkuhl Augustin S. J. betrachtet ebenfalls die Gnade nicht als unmittelbare, sondern nur als mittelbare Wirkung des Sakramentes. Nachdem er die moralische Kausalität nach De Lugo und Franzelin dargelegt hat, stellt er eine neue Art derselben auf. „Indessen läßt sich wohl noch eine andere moralische Kausalität vertheidigen. Es dürfte nämlich nicht schwer sein, bei den einzelnen Sakramenten als das zunächst und unmittelbar Verursachte eine der physischen Eingießung der heiligmachenden Gnade voraufgehende moralische Wirkung nachzuweisen, nämlich ein neues moralisches und juridisches Verhältnis zu Christus und zu Gott. Wenn nun dieses Verhältnis seiner Natur nach mit Rücksicht auf die gegenwärtige übernatürliche Ordnung der Dinge die Eingießung der heiligmachenden Gnade fordert, dann sind die Sakramente mittelbar die Ursachen der heiligmachenden Gnade. Ein solches neues Verhältnis zu Christus und zu Gott ist aber bei den Sakramenten nachweisbar." So bewirkt die Taufe die Eingliederung in den mystischen Leib Christi, die Firmung die Einreihung unter die Soldaten Christi, die Priesterweihe die Bestellung zu seiner Stellvertretung. Die juridische Wirkung des Bußsakramentes ist der Verzicht Gottes auf sein Recht gegen den Sünder, ähnliches kann man sagen von der letzten Oelung, die jeweilige konkrete Ehe wird von Gott als reales Symbol der Vereinigung Christi und der Kirche angenommen. Bei der Eucharistie endlich gibt der körperliche Genuß des eucharistischen Christus eine höchst innige moralische Beziehung der Seele zu Christus und damit eine reichliche Mittheilung der Gnade. (Vgl. Artikel im Freib. Kirchenlexikon s. v. Sakrament).

Dritter Abschnitt.

Kritik der verschiedenen Auffassungen.

1) Kritik der Schwierigkeiten gegen die physische Kausalität.

Allgemeine Uebersicht. Daß der physischen Kausalität der Sakramente große Schwierigkeiten entgegenstehen, wird allseitig zugegeben. Aber während die Vertheidiger der physischen Kausalität für jede einzelne derselben eine befriedigende Lösung bereit zu haben glauben, sind die im anderen Lager stehenden Theologen überzeugt, daß diese Schwierigkeiten unüberwindlich sind. Schon Bonaventura faßt die wichtigeren Einwände gegen die physische Wirksamkeit der Sakramente in folgende Worte zusammen: „Valde difficile est intelligere, qualiter illa virtus detur sicut qualitas absoluta, difficilius, quando detur. Difficile etiam est intelligere, cui detur, verbo sc. an elemento, quae sunt duo nihil unum facientia. Difficile etiam est, quamdiu duret. Difficile est similiter valde intelligere, quomodo influat. Difficile etiam, cujus naturae sit in se ipsa, et multa talia“ (in IV. d. 1. q. 4). Berlage (die Lehre von den Sakramenten und den letzten Dingen, Münster 1864, S. 52) meint, die thomistische Ansicht sei kaum einer bestimmten Auffassung fähig und eben deshalb auch einer falschen Auffassung und der Mißdeutung in hohem Grade unterworfen. Franzelin sagt von der physischen Kausalität: „intelligentiam dogmatis reddit impeditissimam“; ähnlich äußert sich Sasse: „explicationem dogmatis perquam obscuram reddit ac difficillimam.“ Schanz (die Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche, Freiburg 1893, S. 139) meint: „Die Thomisten selbst müssen gestehen, daß ihre Meinung unsicher, hypothetisch, sehr schwierig und beinahe

unverständlich ist." Christian Pesch läßt auch das „beinahe" noch weg: „Causalitas physica sacramentorum plane intellegi nequit". Im Einzelnen erklärt man es für unmöglich, daß das Sakrament als sinnfällige Handlung Träger einer geistigen und noch dazu übernatürlichen Kraft sei. Das Sakrament könne ferner, was doch bei jedem physischen Werkzeuge notwendig sei, in keiner Weise durch seine ihm von Natur aus eigene Kraft zur Wirkung des agens principale beitragen. Eine physische Berührung mit der Seele des Empfängers sei immer, zuweilen auch eine solche des Leibes unmöglich. Geradezu absurd sei die bei der physischen Kausalität notwendige Annahme, daß die Sakramente physisch wirken in einem Zeitpunkte, in dem sie physisch gar nicht mehr existiren. In einzelnen Fällen sei es erwiesen und von den Vertheidigern der physischen Kausalität selbst zugestanden, daß nur eine moralische Wirksamkeit vorhanden sei, das Wesen der sakramentalen Wirksamkeit müsse aber in allen Fällen das gleiche sein. Die physische Kausalität werde ferner durchaus nicht gefordert durch die hl. Schrift, noch auch durch die hl. Väter oder die kirchlichen Definitionen, noch endlich durch die höhere Würdigkeit, die den Sakramenten zukommen müsse und überdies genüge die moralische Kausalität vollkommen, weshalb die physische abzulehnen sei nach dem Satze: entia non sunt multiplicanda sine necessitate. Diese verschiedenen Einwendungen sollen nun im Einzelnen näher geprüft werden.

a. Die Sakramente als sinnfällige Handlungen Träger einer geistigen übernatürlichen Kraft. Schon der hl. Thomas hat sich, wie oben bemerkt, mit diesem Einwand beschäftigt. Eine geistige Kraft, so führt er aus, kann einem Körper zwar nicht als bleibendes und kompletes Accidens angehören, wohl aber ist es möglich, daß ein Körper vorübergehend als Träger einer geistigen Kraft erscheine, insofern dieser Körper von einer geistigen

Subſtanz zur Erzielung einer geiſtigen Wirkung in Bewegung geſetzt wird. So erzeugt das materielle geſprochene oder geſchriebene Wort, welches dem menſchlichen Geiſte als Werkzeug der Gedankenmittheilung dient, eine geiſtige Wirkung im Intellekte des Hörers oder Leſers[1]. Denſelben Gedanken wiederholt Thomas in qq. dd. de verit. a. 4, wo er ein anderes Beiſpiel zur Erläuterung anführt, nämlich die Uebertragung der species colorum auf das Auge vermittelſt der Bewegung der Luft (des Aethers), wobei dieſe ſelbſt nicht gefärbt wird. Während Thomas in der Summa die werkzeugliche Kraft des Sakramentes beſtimmt als virtus spiritualis bezeichnet, ſagt er hier, dieſe Kraft ſei eigentlich weder eine körperliche noch eine unkörperliche zu nennen, weil dieſe Ausdrücke nur auf ein ens completum paſſen. Sie ſei vielmehr eine virtus ad incorporeum, ſowie überhaupt jede Bewegung nicht einfach ens, ſondern ad ens genannt werden müſſe[2].

[1] „Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, inquantum sc. corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum, sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis et hoc modo virtus spiritualis est in sacramentis“ (III. q. 62. a. 4. ad 1.).

[2] „Sicut illa, quae movent, inquantum sunt jam quasi in termino motus assimilata agenti, movent per formam perfectam, ita illa, quae movent, prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam: et hujusmodi virtus est in aëre ad movendum visum, secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse; unde species coloris est in aëre per modum intentionis et non per modum entis completi, sicut est in pariete. Et similiter sacramenta operantur ad gratiam, prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum, qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem et applicationem ad eum, qui accedit ad sacramenta; unde habent virtutem non per modum entis completi, sed quasi incomplete et sic non

Aehnlich suchen sich die Schüler des hl. Thomas die Schwierigkeit zurechtzulegen. Billuart meint, nachdem er die beiden verschiedenen Erklärungen der sakramentalen Kraft angeführt hat, wornach sie entweder als qualitas incompleta et fluens oder als motio Dei transiens elevans sacramentum aufgefaßt wird, beide Erklärungen seien probabiles et non multum discrepantes und er antwortet dann folgendermaßen in forma: „Virtus spiritualis completa et permanens non potest esse in subjecto corporeo, conc. virtus spiritualis vialis et incompleta, neg.“ Der Grund der Verschiedenheit liege darin, daß ein accidens completum et permanens nur für das Subjekt, dem es inhärirt, da sei und daher diesem proportionirt sein müsse, während eine virtus vialis et incompleta, wenn sie auch als accidens vom Subjekte abhängig sei, dennoch insofern sie aliquid viale tendens in aliud ist, mehr dem terminus als dem Subjekte entspreche.

Allein offenbar ist diese Lösung der Schwierigkeit nicht ganz befriedigend. Denn diese letztere basirt auf der wesentlichen Improportion zwischen Geistigem und Körperlichem und diese bleibt in gleicher Weise bestehen, ob man sich nun ihre Verbindung als eine dauernde oder als eine nur vorübergehende denkt. Die Unvollständigkeit aber, auf die man sich beruft (virtus incompleta) kann doch wohl nur den Sinn haben, daß der Körper nicht das adäquate und alleinige Prinzip jener Kraft sei, sondern des Einflusses eines anderen Wesens, des agens principale, bedürfe, um die Kraft aus sich hervorgehen zu lassen. Aber trotz dieses Einflusses und trotz dieser Mitwirkung eines höheren agens muß doch angenommen werden, daß das körperliche Instrument die geistige Kraft auf irgend eine Weise in sich aufnehme und als Träger auf das Subjekt der Wirkung ver-

est inconveniens, quod virtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aëre.“

mittle. Wenn Billuart bemerkt, die werkzeugliche Kraft der Sakramente sei zwar als accidens vom körperlichen Subjekte abhängig, müsse aber als vialis et tendens in aliud diesem anderen proportionirt sein, so kann das Ziel dieser Tendenz, das doch als natura posterius und als effectus gedacht werden muß, keineswegs auf die Seinsweise der bewirkenden Ursache zurückwirken.

Den Hinweis auf die im sinnfälligen Worte enthaltene geistige Kraft hat schon Scotus (in IV. d. 1. q. 5) zu entkräften gesucht. Wäre wirklich im Worte eine geistige Kraft zur Hervorbringung der intellektuellen Erkenntnis enthalten, so müßte, sagt Scotus, die lateinische Rede in der Seele des Griechen die nämliche Wirkung hervorbringen, wie in der Seele des Römers. Der durch das gesprochene oder geschriebene Wort erzeugte sinnliche Eindruck ist für die Seele vielmehr nur das Mittel der Erinnerung an die Idee, welche nach allgemeiner Uebereinkunft durch jenes Wort seinen äußeren Ausdruck findet[1].

Diese Schwierigkeit scheint aufgehoben zu sein, wenn man mit Cajetanus die werkzeugliche Kraft der Sakramente nur in der motio divina mit Ausschluß einer jeden dem Sakramente physisch inhärirenden Qualität oder Kraft bestehen läßt. Allein diese Aufhebung ist nur eine scheinbare. Soll der Einfluß der causa principalis auf das Instrument nur in der Bewegung desselben, ohne Mittheilung einer vorübergehenden oder bleibenden Kraft an das Instrument bestehen, so kann dieser Einfluß unter keiner anderen Form

[1] „Eodem existente agente principali et instrumento sufficiente sequitur eadem actio. Sed si Latinus proferat verba latina Graeco, idem est agens principale et instrumentum, quod esset, si loqueretur alii Latino. Tamen non sequitur effectus: quia nullus conceptus causatur in Graeco audiente. Ergo ille sermo non erat instrumentum ex se ad causandum animae conceptum in audiente. Fallit ergo exemplum pro tanto, quod sermo audibilis est signum rememorativum respectu conceptus.“

gedacht werden als unter der einer Hinordnung der dem Werkzeuge von Natur aus eigenen Kraft auf ein bestimmtes Ziel. Denn ist diese Bewegung wirklich nichts anderes als Bewegung und verleiht sie dem Instrumente keine auch nur vorübergehende neue Kraft oder Qualität, so kann das Instrument auch keine andere als die ihm naturgemäße Thätigkeit vollbringen und die Wirkung der von der causa principalis ausgehenden Bewegung kann nur eine neue Anordnung oder Verwertung derselben sein. Die natürliche Kraft der sakramentalen Handlung ist aber offenbar ganz und gar unzureichend zur Hervorbringung einer übernatürlichen Wirkung und die bloße Hinordnung zu einem idealen Zwecke kann die natürliche Kraft, wenn sie nicht auch innerlich modifiziert wird, nicht in den Bereich der Uebernatur erheben. Wird aber eine potentia obedientialis zu Hilfe genommen, kraft deren das Geschöpf zu jeder beliebigen Wirkung, die keinen inneren Widerspruch einschließt, von Gott gebraucht werden kann, so ist wiederum der Gebrauch derselben nicht denkbar ohne einen verändernden Einfluß der göttlichen Kraft auf die Kreatur, durch welchen die potentia obedientialis gerade nach einer bestimmten Richtung hin aktivirt wird und nicht nach einer beliebigen anderen. Würde dem Geschöpfe selbst keinerlei Mitwirkung zur Aktivirung der potentia obedientialis gerade nach einer bestimmten Form hin zugeschrieben und verhielte es sich rein rezeptiv, so wäre Gott allein die causa efficiens und es wäre gar nicht einzusehen, wie das Geschöpf noch als Werkzeug betrachtet werden könnte. Also auch bei der Ansicht des Cajetanus müßte irgend eine Mittheilung einer übernatürlichen geistigen Kraft an das körperliche Werkzeug erfolgen und es bleibt darum die oben erwähnte Schwierigkeit bestehen[1].

Labat Petrus O. P. (theologia scholast. secundum

[1] Vgl. Amandus Hermann, O. Min. Ref., tractatus theologici in IV. Sent. de sacram. in gen. et specie, Coloniae 1690.

illibatam D. Thomae doctrinam, tom. 6. Tolosae 1661) erinnert, um die Möglichkeit der Verbindung eines geistigen accidens mit einem körperlichen Subjekte darzuthun, an die analoge Vereinigung der geistigen Menschenseele mit dem Leibe. Allein es ist klar, daß die Analogie nicht zutreffend ist. Die menschliche Seele ist kein accidens des Leibes, sondern eine, wenn auch inkomplete Substanz, die im Sein nicht abhängig ist vom Leibe, sondern vielmehr die potentia materiae auch zum körperlichen Sein aktuirt. „In homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis et per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens" (S. Thom. de spir. creat. a. 3). Nun ist es allerdings denkbar, daß ein Wesen höherer Ordnung eine Wirkung einer niederen Ordnung hervorbringe, durch die seine Kraft nicht erschöpft wird, während in der gegenwärtigen Frage ein Wesen einer niedrigeren Ordnung Träger einer von ihm im Sein durchaus abhängigen Kraft höherer Ordnung sein sollte.

Card. Franzelin glaubt, sich über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Erhebung eines körperlichen Wesens zum Werkzeug einer übernatürlichen Wirkung nicht äußern zu sollen wegen der Schwierigkeit dieser Frage und wegen der Mangelhaftigkeit unserer Erkenntnis; er ist aber der Ansicht, daß eine solche Erhebung des Sakramentes zum physischen Werkzeug der Gnadenwirkung thatsächlich nicht gegeben sei [1].

b) Die Mitwirkung ex propriis beim Sakramente. Jedes Werkzeug muß durch seine eigene natürliche Kraft irgend etwas zur Wirkung des agens principale

[1] „Neque rerum sive spiritualium sive materialium naturae, nominatim gratiae ipsius, conditiones, ad quas creatura a Deo elevari possit, relationes, quae possint per divinam omnipotentiam intercedere vel non possint inter res sensibiles et inter spiritum, ita nobis sunt perspectae, ut a priori evidenter intelligamus vel repugnantiam vel non-repugnantiam hujusmodi instrumentalis actionis... At vero admissa etiam non-repugnantia factum ipsum non videtur admittendum" (l. c.).

beitragen, weil seine Anwendung sonst ganz zwecklos wäre. So lehrt ausdrücklich der hl. Thomas: „Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum" (I. q. 45. a. 5). Die der sakramentalen Handlung von Natur aus eigene Kraft ist aber eine rein körperliche, mechanische, welche einer ganz anderen Ordnung angehört als es die übernatürliche Ordnung der Gnade ist, und es ist darum nicht einzusehen, wie das Sakrament ex propriis irgend etwas zur Gnadenwirkung beitragen kann. Die Verteidiger der physischen Kausalität gehen hier zwei verschiedene Wege. Die einen, wie Bellarmin und Suarez behaupten, daß die Mitwirkung des Werkzeuges ex propriis nur dann notwendig sei, wenn sich ein Geschöpf desselben bedient, während die von Gott gebrauchten Werkzeuge eine derartige Mitwirkung keineswegs zu leisten brauchen[1]. Die

[1] Bellarmin. de effectu sacramentorum c. 11. n. 25: „Quando homo utitur instrumento, necesse est, ut praeter motionem ipsius hominis, qua instrumentum movetur, ipsum etiam instrumentum per naturalem suam virtutem concurrat et operetur id, quod sibi proprium est.... At cum Deus utitur aliquo instrumento, non est necesse, ut instrumentum per naturalem suam virtutem aliquid operetur in subjecto. Et si forte operatur, illa operatio non est causa effectus divini ut talis operatio, sed solum ut res, quam Deus ad hoc faciendum adhibere voluit. Hinc videmus in usu multorum sacramentorum non reperiri ullam actionem propriam et naturalem eorum, ut patet de absolutione, de matrimonio, de consecratione Eucharistiae. In aliis reperitur actio propria, ut lotio aut unctio, sed ut dixi, illa quatenus naturalis actio non est causa, sed ut res quaedam." — Suarez in III. p. S. Thom. disp. 9. sect. 1: „Etiamsi admittamus, nunc de facto antecedere aliquam actionem instrumenti

meisten Thomisten hingegen geben die Notwendigkeit einer Mitwirkung ex propriis auch für die von Gott gebrauchten Werkzeuge zu, setzen aber diese Mitwirkung bei den Sakramenten nicht in eine Einflußnahme auf die res operata, sondern auf den modus operandi.

Gonet (de gratia sacramentali a. 3) sucht diese Unterscheidung folgendermaßen zu erklären: „Dupliciter intelligi potest instrumenta dispositive operari, nimirum ex parte rei operatae et ex parte modi operandi. Tunc instrumentum dicitur operari dispositive ex parte rei operatae, quando producit in passo aliquid, quod disponit ad effectum principalis agentis, et hoc modo v. g. serra

circa corpus ante actionem gratiae, quae est a principali agente, non potest illa actio requiri ut simpliciter necessaria in divinis instrumentis, quia illa actio ex natura sua nihil confert ad spiritualem effectum principalis agentis neque habet proportionem vel naturalem connexionem cum illo: cur ergo existimanda est talis actio necessaria ad hunc effectum? In naturalibus enim instrumentis, quando antecedit actio praevia instrumenti, ex natura rei disponit aliquo modo ad effectum principalis agentis, cum quo habet proportionem et non cum alio; et si hoc non haberet illa actio, neque necessaria neque utilis censeretur ad effectum principalis agentis. Ergo cum actiones materiales sacramentorum ex se et ex natura rei nullo modo disponant aut conferant ad effectum gratiae, vel non sunt actiones praeviae necessariae de potentia absoluta loquendo, vel si aliqua actio praevia est simpliciter necessaria homini, non est sufficiens. Et confirmatur ac declaratur. Nam ablutio v. g. super aquam nihil addit nisi quod aqua per corpus aliquo modo fluat seu moveatur illud contingendo. Incredibile autem est, posse Deum efficere gratiam per aquam sic motam et contingentem corpus et non per aquam quietam et propinquam vel contiguam absque aliqua motione vel materiali actione; cum illa motio, quae est ablutio, nihil ex se conferat ad actionem gratiae neque habeat majorem perfectionem aut connexionem cum illa quam ipsa aqua. Quocirca vera responsio ad praedictam difficultatem, ut opinor, est, in divinis instrumentis non esse simpliciter necessariam praeviam actionem connaturalem instrumento ante actionem et effectum principalis agentis.“

dicitur dispositive operari ex parte rei operatae, quia facit divisionem continui, quae est dispositio ad formam illam artificiosam, quae v. g. in cathedra reperitur. Tunc vero dicitur instrumentum operari dispositive ex parte modi operandi, quando producit aliquam actionem, per quam fit ultimate capax et dispositum ad recipiendam motionem principalis agentis, per quam possit attingere effectum illius. Licet ergo instrumenta naturalia operentur dispositive ad effectum principalis agentis utroque modo, instrumenta tamen divinae virtutis solum operantur dispositive secundo modo seu ex parte modi operandi. Ratio vero hujus discriminis est evidens. In hoc enim Deus differt ab agentibus naturalibus, quod ista, dum assumunt instrumenta, utuntur tamen eis, quae habent actionem praeviam proportionatam effectui principalis agentis seu producentem in subjecto aliquid disponens ad hujusmodi effectum. Faber enim v. g. non utitur penicillo ad faciendum scamnum, sed dumtaxat serra, quia ista ex se habet vim ad faciendam ligni divisionem, quae est dispositio ad formam scamni. Deus vero, quia est agens infinitae virtutis, non eligit semper talia instrumenta, sed indifferenter utitur qualibet creatura, quamvis actio ejus praevia effectui producendo sit improportionata; immo interdum utitur rebus ut instrumentis, quae effectui, quem intendit, repugnare videntur, ut patet Joan. 9, ubi ad dandum visum caeco nato assumpsit ut instrumentum lutum, quod certe ex se potius idoneum erat ad excaecandum. Unde licet instrumenta agentium naturalium dispositive operentur tam ex parte rei operatae quam ex parte modi operandi, instrumenta tamen divinae virtutis operantur solum dispositive ex parte modi operandi.“

Während Gonet an dieſer Stelle — anderwärts drückt er ſich aus wie Billuart — die dispoſitive Mitwirkung in

einem besonderen modus operandi des Werkzeuges erblickt, läßt Billuart die Kraft des agens principale selbst durch das Werkzeug modifizirt werden. „Sufficit, quod instrumentum agat dispositive ex parte modi operandi h. e. quod habeat propriam actionem modificativam virtutis principalis in se receptae, qua actione constituitur in genere causae et non est purum vehiculum seu purum medium delativum virtutis causae principalis. Hanc autem actionem propriam habent sacramenta; sic aqua corpus abluit et mediante hac ablutione per virtutem sibi communicatam animam abluit“ (de sacram. in communi dissert. 3. a. 2).

Wir haben also unter den Vertheidigern der physischen Kausalität selbst nicht weniger als drei verschiedene Ansichten über die dispositive Mitwirkung der Sakramente ex propriis zur Hervorbringung der Gnade und diese Thatsache spricht wohl an und für sich schon deutlich genug für das Gewicht dieser Schwierigkeit. Bellarmin und Suarez zerhauen einfach den gordischen Knoten und geben die dispositive Mitwirkung preis. Die Versuche der beiden anderen genannten Theologen sind wohl kaum geeignet, den Knoten unbeschädigt zu lösen. Daß etwas als Werkzeug gebraucht werde und doch von seiner Seite gar nichts zur Wirkung beitrage, klingt wie eine contradictio in terminis. Wozu wird es dann überhaupt gebraucht? Und das muß allgemein gelten, auch für die instrumenta virtutis divinae, wie das der hl. Thomas ausdrücklich betont („si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum“, und es handelt sich an dieser Stelle um ein Werkzeug in der Hand Gottes zur Schöpfung) und neuestens P. Billot so energisch wiederholt hat. Gonet sagt, die dispositive Mitwirkung des Sakramentes erstreckt sich nicht auf die res operata, also auf die Gnade, sondern nur auf den modus operandi und zwar in der sakramentalen

Handlung selbst. Aber es liegt auf der Hand, daß bei dieser Auffassung das Ergebnis der dispositiven Mitwirkung statt in der Wirkung in der disponirenden Ursache selbst liegt: das, wozu die disponirende Ursache disponirt, ist sie selber, während es doch im Begriffe der disponirenden Thätigkeit eines Werkzeuges liegt, daß sie nicht auf die Herstellung des Werkzeuges selbst, sondern auf die mittelst des Werkzeuges hervorzubringende Wirkung gerichtet ist. Noch weniger annehmbar ist die Wendung, welche Billuart der Sache gibt und welche auch Gonet an einer anderen Stelle erwähnt[1]. Es soll die durch das Werkzeug hervorgebrachte Modifikation weder in der Wirkung noch im Werkzeuge selber, sondern in der Thätigkeit der virtus principalis liegen. Die göttliche Kraft selber wird dadurch, daß sie sich eines geschöpflichen Werkzeuges bedient, modifizirt. Aber hier erscheint die Modifikation erst recht überflüssig. Billuart selber gibt zu, daß sich Gott des Werkzeuges nicht ex indigentia bedient, sie kann also die Wirkung auch ohne Werkzeug hervorbringen. Welchen Zweck sollte da eine Modifikation der virtus divina haben? Wenn es schon mit dem Begriffe einer causa instrumentalis dispositiva unvereinbar erscheint, daß die vom Instrument hervorgebrachte Disposition sich im Instrumente selbst findet, so muß dies um so mehr der Fall sein, wenn diese Disposition als dem agens principale anhaftend gedacht wird.

Gegen beide Erklärungsweisen kann übrigens noch

[1] „Non vult S. Doctor (Thomas), necessarium esse, ut instrumentum ita dispositive operetur, quod debet alterare aut aliquo alio modo per suam virtutem immutare subjectum, in quo debet recipi effectus causae principalis (hoc enim, ut jam diximus, non requiritur in instrumentis divinae virtutis), sed solum, quod debet modificare et deferre actionem principalis agentis ad praedictum subjectum, ipsam determinando, ut in eo producat effectum; hoc enim est ipsum subjectum quodammodo disponere ad effectum principalis agentis“ l. c.

geltend gemacht werden, daß, wenn die actio propria dispositiva instrumenti nicht auf Seiten der res operata, sondern nur auf Seiten des modus operandi zu finden ist, man schwerlich noch behaupten kann, ein Geschöpf könne nicht als Werkzeug bei der actio creativa von Gott gebraucht werden, welch letzteren Satz die beiden genannten Auktoren entschieden festhalten. Erstreckt sich die disponirende Thätigkeit des Werkzeuges nicht auf die hervorzubringende Sache, so kann das Nichtexistiren derselben, wie es bei der Schöpfung vorausgesetzt wird, die Thätigkeit des Werkzeuges nicht behindern und keinen Grund abgeben dafür, daß die schöpferische Kraft nicht auch durch das Werkzeug hindurch einer Sache erst die Existenz verleihe. Denn daß die bloß einseitige Modifikation der virtus principalis zugleich auch eine Veränderung in der von ihr zu setzenden Wirkung bedeuten soll, heißt doch beinahe soviel als den Begriffen ihre Bedeutung nehmen und Gonet selbst sieht sich genötigt, zu dieser Behauptung ein quodammodo hinzuzufügen („instrumentum debet modificare et deferre actionem principalis agentis ad praedictum subjectum, ipsam determinando, ut in eo producat effectum, hoc enim est ipsum subjectum quodammodo disponere ad effectum principalis agentis"). Und umgekehrt muß gefolgert werden: kann ein Geschöpf deshalb nicht instrumentum creationis sein, weil kein Subjekt da ist, dem das Werkzeug applizirt werden könnte, so kann diese Unmöglichkeit eben nur darin ihren Grund haben, daß das Werkzeug jedesmal ex propriis irgend einen Einfluß auf das Subjekt üben muß, dem es applizirt wird.

c) Physische Berührung zwischen Werkzeug und Subjekt der Wirkung. — Ein Werkzeug, sowie überhaupt jede Wirkursache, welche physisch zur Hervorbringung einer Wirkung thätig sein soll, muß mit der Sache, an der die Wirkung hervorgebracht wird, irgendwie in phy-

sischer Verbindung sein. Denn jede physische Wirkung ist eine physische Veränderung und steht die verändernde Ursache nicht in irgend einer physischen Verbindung mit dem zu verändernden Wesen, so ist die Veränderung selbst nicht möglich und nicht begreiflich. Die sakramentale Handlung aber vermag die Seele, an der sich die Gnadenwirkung vollzieht, physisch nicht zu erreichen und oft wird auch nicht einmal der Körper davon berührt. Man denke an die Sakramente der Buße oder der Ehe oder auch an die Eucharistie.

Gonet will die Notwendigkeit dieser Verbindung zwischen Werkzeug und Subjekt der Wirkung nur zugeben für die Werkzeuge, welche von einem Geschöpfe gebraucht werden, nicht aber für die Werkzeuge der göttlichen Kraft. Die Sphäre, innerhalb deren das geschöpfliche agens principale thätig sein kann, ist eine beschränkte und es bedarf darum des Werkzeuges, um vermittelst desselben seine Kraft dem Subjekte, mit dem es selbst nicht unmittelbar verbunden ist, nahe zu bringen. Die göttliche Kraft hingegen ist wegen ihrer Unermeßlichkeit allen Dingen innerlichst gegenwärtig und braucht nicht erst durch ein Werkzeug dem Subjekte der Wirkung gegenwärtig zu werden. Darum braucht auch das Werkzeug der göttlichen Kraft nicht mit diesem Subjekte in Kontakt zu sein, sondern es kann auch in distans wirken. Jedoch hält Gonet selbst diese Erklärung für nicht ganz ausreichend und er gibt noch eine zweite Distinktion. Das physische Werkzeug müsse das Subjekt, an dem die Wirkung hervorgebracht werden soll, allerdings berühren, aber nicht immer contactu suppositi seu rei, sondern es genüge ein contactus virtutis et causalitatis. Wenn auch die Behauptung, daß ein physisches Werkzeug die Wirkung des agens principale mit hervorbringe, ohne auch nur durch seine Kraft mit dem Subjekte der Wirkung verbunden zu sein, einen Widerspruch in sich schließe, so sei es doch nicht

erforderlich, daß dieses physische Werkzeug, besonders wenn es von Gott gebraucht wird, außer durch seine Kraft auch unmittelbar durch sein substantielles Sein dieses Subjekt berühre, weil diese unmittelbare Berührung durch die göttliche Kraft ersetzt werden könne[1]. Aehnlich äußern sich die

[1] „Ad rationem instrumenti physici necessarium est, quod sit immediate conjunctum subjecto, in quo suum effectum producit, si sit instrumentum artis vel naturae, transeat; si sit instrumentum divinae virtutis, nego. Hoc enim inter instrumentum primi et secundi generis reperitur discrimen, quod cum in instrumentis naturalibus aut artificialibus virtus causae principalis non sit ita diffusa, ut per seipsam possit immediate contingere passum vel subjectum operis naturalis vel artificiosi, necesse est, quod mediante instrumento illam deferente reddatur ipsi praesens subindeque, quod instrumentum naturae vel artis contingat immediate passum seu subjectum, in quo debet produci ejus effectus. E contra vero, cum virtus Dei ob ejus immensitatem sit omnibus rebus intime praesens, non requiritur, quod mediante instrumento reddatur praesens subjecto, in quo gratia vel alius effectus supernaturalis producitur, nec per consequens, quod instrumenta divinae virtutis tale subjectum immediate contingant, sed in rem distantem operari possunt. Unde Christus Matth. 8 sola voce sanavit servum centurionis absentem et Joan. 4 sanitati restituit filium reguli distantem. Item Joan. 11 voce revocavit animam Lazari existentem in limbo, quo vox illa physice pertingere non poterat. Hinc D. Thomas II. II. q. 178. a. 1. ad 1. infert, Deum posse elevare interiorem hominis operationem ad physice patranda miracula in re externa et distanti. Et I. q. 64. a. 4. ad 3. asserit, daemones in aëre isto detentos torqueri ab igne inferni affertque glossam dicentem: daemones portant secum ignem gehennae, quocumque vadant. . . . Secundo responderi potest et magis explicari ac illustrari praecedens solutio distinguendo aliter: de rationi instrumenti physici est, ut subjectum, in quo debet recipi ejus effectus, physice contingat contactu suppositi seu rei, nego; contactu virtutis et causalitatis, concedo... Quamvis ergo implicet contradictionem, quod instrumentum physice influat in effectum causae principalis, nisi causalitate et virtute a causa principali derivata spiritualiter passum contingat; agere enim est

andern Thomisten, so Billuart und Contenson. Letzterer gebraucht ebenfalls diese Distinktion und meint, diese Art von Kausalität scheine zwar schwer zu verstehen und zu erklären, dürfe aber deshalb doch nicht geläugnet werden, nachdem ihretwegen die Sakramente von den hl. Vätern so bewundert werden[1].

Bemerkenswert ist hier schon, daß Gonet den beiden Distinktionen, die er macht, verschiedene Voraussetzungen zu Grunde legt. Bei der ersten wird die praesentia instrumenti divini als überhaupt nicht notwendig gedacht, bei der zweiten erscheint die Notwendigkeit derselben zugegeben, nur wird die praesentia virtutis als hinreichend bezeichnet mit Ausschluß der praesentia suppositi vel rei. Wenn Gott vermöge seiner immensitas allen Dingen innerlichst gegenwärtig ist und nicht erst durch ein Werkzeug dem Subjekte der Gnadenwirkung gegenwärtig zu werden braucht, so begreift man wohl leicht, daß Gott in jenem Subjekte thätig sei, aber nicht ebenso leicht, wie das davon entfernte Werk-

---

virtute activa actu dare esse et ipsa productio et actualis efficientia est virtualis et realis contactus . . ., non requiritur tamen, quod instrumentum physicum, praesertim si sit instrumentum divinae virtutis, per seipsum seu per suam entitatem, physice contingat subjectum, in quo effectus causae principalis producitur, quia propinquitas seu indistantia agentis ad passum est aliqua conditio divina virtute supplebilis" (de gratia sacramentali a. 3. §. 3).

[1] „Deus, cujus instrumenta sunt sacramenta, est immensus ac proinde, licet subjecto distanti non adsit causa instrumentalis, adest tamen principalis, in cujus solius virtute operatur, unde et Deus instrumenti absentiam supplet ejusque actionem in passum quamlibet dissitum trajicit. Quod si haec causalitas intellectu vel explicatu difficilis appareat, non est tamen propterea haec eximia praerogativa a Patribus asserta deneganda sacramentis, quam Sancti summe extollunt et mirantur" (Contenson Vinc., O. P., theologia mentis et cordis, tom. 2. Coloniae Agrippinae, 1722).

zeug zu dieser Thätigkeit mitwirke. Ja man könnte sagen, wenn sogar für Gott die unmittelbare Gegenwart in einem Subjekte notwendig ist, um darin etwas wirken zu können, so muß a fortiori für das geschaffene Werkzeug, dessen Kraft doch hinter der göttlichen Kraft unendlich zurücksteht, ebenfalls diese unmittelbare Gegenwart gefordert werden, wenn es im Subjekte wirken soll[1].

Wenn dann weiter gesagt wird, für den Fall, daß die unmittelbare Gegenwart des Werkzeuges bei dem Subjekte der Wirkung als notwendig zugegeben wird, sei nicht die praesentia suppositi notwendig, sondern es genüge die praesentia virtutis, so müßte man sich den Vorgang so denken, daß Gott die Kraft, welche er dem Werkzeuge mittheilt, einfach dasselbe passiren läßt, ohne daß sie durch das Werkzeug eine Veränderung erleidet. Das Sakrament erschiene dann als eine bloße Durchgangsstation für die göttliche Kraft und da es ex propriis im Subjekte selbst zur Gnadenwirkung nichts beiträgt, so ist seine Benutzung als physisches Werkzeug in keiner Weise gerechtfertigt. Allerdings kann durch Gott die propinquitas oder indistantia agentis ad passum ersetzt und die Thätigkeit des Instrumentes auch in distans übertragen werden, aber beides hat doch nur dann einen Sinn, wenn dem Instrumente eine eigene, von der göttlichen unterschiedene physische Thätigkeit zukommt, eine solche aber ist bei der physischen Kausalität nicht verständlich, wie im vorhergehenden Paragraph gezeigt wurde.

d) Zeitpunkt des Eintrittes der physischen Wirksamkeit. — Wenn das Sakrament ein physisches Werkzeug zur Hervorbringung der Gnade sein soll, so entsteht die Frage, in welchem Stadium der sich successive vollziehenden sakramentalen Handlung die Gnadenwirkung

---

[1] Vgl. Durand Barthol., clypeus scoticae theologiae contra novos ejus impugnatores, tom. 4. Venetiis 1709.

eintritt. Nicht weniger als vier Ansichten lassen sich hier unterscheiden. Nach den beiden ersten erfolgt die Gnadenwirkung in instanti und zwar entweder in ultimo instanti intrinseco oder in primo instanti extrinseco, wobei man sich zu ergänzen hat prolationis verborum formae. Nach den beiden letzten Ansichten geht die Hervorbringung der Gnade nicht in instanti, sondern in tempore vor sich und zwar entweder in tempore determinato oder in tempore indeterminato. Die erste Ansicht vertritt Suarez, die zweite Gonet, die dritte De Lugo. Dabei ist noch hervorzuheben, daß die Vertreter der einen dieser verschiedenen Meinungen sämtliche übrigen bekämpfen.

Sehr ausführlich haben sich Vasquez und De Lugo über diesen Gegenstand verbreitet. Es handelt sich hier, sagt De Lugo, nicht um die aktuellen Gnadenhilfen, auf welche der Empfang der einzelnen Sakramente ein Anrecht gibt, denn diese können der Natur der Sache nach nicht beim Empfang des Sakramentes, sondern erst bei sich ergebender Gelegenheit verliehen werden; sondern es handelt sich nur um die gratia habitualis und den Charakter. Die ganze Frage hängt ab von der philosophischen Anschauung über die Zusammensetzung der Zeit und der Bewegung. Denkt man sich die Zeit aus Augenblicken zusammengesetzt, die in sich abgeschlossen sind, ex instantibus finitis, so ist die Schwierigkeit keine bedeutende. Die Gnade wird verliehen in dem Momente, welcher als der letzte das Aussprechen der sakramentalen Form abschließt. Nimmt man aber mit der sententia communis die Zeit als eine continua successio an, so hört die sakramentale Handlung nicht mit einem instans auf, der noch innerlich dazu gehört, sondern erst mit jenem Momente, in welchem man sagen kann: Jetzt existirt das Sakrament nicht mehr, während es unmittelbar vorher noch existirte. Aber von diesem Momente an, in welchem das Sakrament nicht mehr existirt, kann es

auch nicht mehr physisch wirken. Allein ebensowenig konnte es wirken in der vorhergegangenen Zeit, denn die Gnade ist nicht etwas Fließendes, sondern Bleibendes und ihre Hervorbringung vollzieht sich nicht successive, sondern in instanti und außerdem kann sie ja nicht hervorgebracht sein, bevor noch die Form ganz ausgesprochen ist.

Wegen dieser Schwierigkeit, sagt De Lugo weiter, haben sich verschiedene Meinungen gebildet. Wir legen dieselben derart vor, daß wir die oben angegebene Reihenfolge umkehren. Die erste geht dahin, daß die Wirkung des Sakramentes eintritt nicht in instanti, sondern in tempore indeterminato, nämlich während jener Zeitdauer, welche dem Nichtmehrexistiren des Sakramentes unmittelbar vorangeht, jedoch so, daß kein bestimmtes Theilchen dieser Zeit angegeben werden kann als jenes, in welchem die Hervorbringung der Gnade anfienge, sondern von jedem bestimmt angegebenen Theilchen dieser Dauer weiter gegen das Ende der sakramentalen Handlung hin gegangen werden muß um eine immer kleiner werdende Spanne Zeit, so lange, bis nur noch die kleinstmögliche Zeitdauer übrig bleibt[1]. Vasquez sagt von dieser Erklärung: „Ita refert recens quidam auctor hunc modum dissolvendi hanc difficultatem tanquam aliorum: nescio tamen, cuinam potuerit talis modus philosophandi in mentem venire.“ Wenn in der successiven Zeitdauer keine einzelnen Momente (instantia)

[1] „Quidam respondent, sacramenta producere gratiam in anima non in instanti, sed in tempore, quod proxime antecedit instans, in quo primum desinit esse sacramentum, ita ut tempore aliquo non determinato proxime seu immediate ante primum non esse sacramenti ipsum sacramentum operetur gratiam in anima. Dicunt autem tempus non determinatum illud, quod proxime antecedit instans, ita ut non producatur gratia in aliqua determinata parte illius temporis, quo desinit esse sacramentum, sed signata aliqua parte ejus producatur in minori et minori, etiamsi in infinitum procedatur, versus minimum tempus.“ Vasquez l. c.

unterschieden werden können, so müßte man vielmehr sagen, die Gnadenwirkung beginnt schon unmittelbar nach dem ultimum non esse gratiae und dauert fort während der ganzen darauf folgenden Zeit, so daß die Dauer der Wirkung mit der allmählichen Entfernung von diesem primum non esse immer etwas größer wird, während hier umgekehrt für den Beginn der Wirkung kein bestimmter Moment angenommen und dieselbe in eine immer kürzer werdende Zeitdauer gegen das Ende der sakramentalen Handlung verschoben wird. De Lugo meint, diese Ansicht werde von allen und zwar mit Recht zurückgewiesen, weil sie überhaupt unverständlich sei. Denn das, was physisch Ursache der Gnade ist, muß etwas Bestimmtes und für Gott Erkennbares sein, weil er es ja als Werkzeug gebrauchen soll. Wenn eine Sache anfängt physisch zu existiren, so muß dieser Anfang mit Bestimmtheit erkannt werden können.

De Lugo legt darum eine andere Erklärung vor, die vom Standpunkt der physischen Kausalität aus, den er selbst übrigens für unrichtig hält, zu geben wäre. Die Gnade wird hervorgebracht in tempore aliquo determinato post aliquod instans continuativum. Die hier genannte bestimmte Zeit ist innerhalb jener Zeitdauer zu suchen, welche zur Aussprache der letzten Silbe notwendig ist. Diese letzte Silbe könnte nämlich so rasch und kurz ausgesprochen werden, daß sie nicht mehr als genügend ausgesprochen gelten könnte, denn dazu gehört eine gewisse Dauer der Aussprache oder eine gewisse Dehnung der Silbe. Es muß sich also ein Moment denken lassen, in dem die vollkommene Aussprache der Silben noch nicht gegeben ist, nach welchem aber, wenn die Dehnung der Silbe auch nur um ein Unbedeutendes fortgesetzt wird, unmittelbar die vollkommene Aussprache derselben erreicht ist. In die Zeit nun, welche sich an den genannten Moment anschließt und während welcher die weitere Dehnung der Silbe bis zu ihrer voll-

kommenen Aussprache erfolgt, ist die Hervorbringung der Gnade zu setzen[1].

Dagegen bringt Vasquez in Erinnerung, daß die Gnade als geistiges Accidens tota simul in instanti entstehen muß und ihre Hervorbringung nicht eine successive sein kann. Bei einer successiven Entstehung der Gnade könnte nur eines von beiden angenommen werden: entweder die im ersten Moment hervorgebrachte Gnade nimmt allmählich an Intensität zu oder die Gnade braucht schon zu ihrer ersten Hervorbringung eine gewisse Zeit; für keines von beiden aber können irgendwelche Gründe vorgebracht werden. Die Tilgung der Sünde durch das Sakrament der Taufe oder der Buße schließt einen solchen successiven Vorgang vollkommen aus.

Wir kommen nun zur Ansicht der Thomisten von der Wirksamkeit des Sakramentes in primo instanti extrinseco. So unter anderen Gonet: „Sacramenta causant gratiam in instanti extrinseco, in quo verum est dicere: jam non sunt, sed immediate antea erant.“ Da das

[1] „Ego consequenter ad illam sententiam philosophicam de compositione continui potius dicerem gratiam conferri non quidem in instanti ultimo terminativo intrinseco vel extrinseco sacramenti nec in tempore indeterminato ante ultimum instans, sed in tempore aliquo determinato post aliquod instans continuativum. Nam quando incipit proferri ultima syllaba, potest quidem proferri ita leviter, ut non sufficiat illa prolatio, nisi extendatur et fiat major. Quare veniri potest ad aliquod instans, post quod, si rursus extendatur et protrahatur prolatio, sufficit ad debitam prolationem, quaecumque et quantulacumque sit illa extensio. Haec autem extensio fieri debet in tempore immediato post illud instans; in illo ergo tempore, quodcumque illud sit, producitur gratia immediate post illud instans; quia tunc incipit sacramentum esse perfectum et validum, incipit autem gratia per ultimum non esse, quia in illo instanti praecedente verum est dicere: nunc ultimo gratia non est, immediate post hoc erit.“ De Lugo l. c.

Sakrament erst wirken kann, wenn es vollendet ist, diese Vollendung aber erst mit dem abschließenden instans intrinsecum gegeben ist, so muß die Wirkung in dem Momente eintreten, der sich an dieses abschließende instans unmittelbar anreiht. Obwohl nämlich in diesem Momente das physische Sein des Sakramentes eigentlich schon aufgehört hat, so bleibt doch, wie Boucat bemerkt, seine Kraft noch fortwirkend, wie im Ball, auch wenn er sich von der werfenden Hand entfernt hat, noch die Kraft derselben thätig ist und ihn nach einer gewissen Richtung treibt[1]. Wenn das Feuer durch Bewegung erzeugt wird, sagt Soto (in IV. d. q. q. 2. a. 7), so tritt die Wirkung erst ein, nachdem die Bewegung aufgehört hat.

Gegen diese Ansicht kämpfen energisch Vasquez, Suarez und De Lugo. Es ist gerade so unmöglich, argumentirt Vasquez, daß eine nicht mehr existirende Sache nachträglich physisch wirke, als daß eine noch nicht existirende, erst zukünftige Sache im Vorhinein physisch thätig sei. Daß die nicht mehr existirende Sache erst unmittelbar vorher aufgehört hat zu existiren, kommt gar nicht in Betracht; denn wenn etwas aufgehört hat zu sein, so existirt es physisch eben so wenig, als wenn es niemals da gewesen wäre. Wenn die Form des Sakramentes vollständig ausgesprochen ist, bleibt von ihrem physischen Sein gar nichts mehr übrig. Suarez äußert sich ähnlich: „Nihil potest efficere, nisi habeat virtutem agendi vel naturalem vel obedientialem; sed quod non est, non habet naturalem virtutem agendi

[1] Boucat Antonius, O. S. Franc. de Paula, theologia Patrum scholastico-dogmatica, sed maxime positiva. tom 6. Venetiis 1736: „Sacramentum suum producit effectum in termino extrinseco, quando sc. verum est dicere: fuit sacramentum, nunc vero non est; sed est ratione virtutis relictae, sicut impressio manus in pila a motu et conatu brachii relicta semper pulsat pilam, ubi est impetus dirigentis et pulsantis, tametsi actu non amplius manus pulset pilam.“ —

nec obedientialem. . . Fieri non potest, ut res, quae futura est, efficiat, antequam sit; ergo similiter repugnat, ut res, quae praeteriit, efficiat, quando jam non est nec in se neque aliqua reali virtute. Patet consequentia: quia res, quae fuit, postquam esse desiit, tam est omnino nihil, quam res futura, quamdiu facta non est: immo illa, quae jam fuit, quodammodo magis distat ab ente reali, quia jam non potest habere esse per causas naturales sicut potest res futura. . . Et haec ratio eandem vim habet, sive praeterierit esse ante multum sive ante parvum tempus" (ad q. 62. a. 4. disp. 8. sect. 2). De Lugo wiederholt diese Argumentation des Suarez und fügt hinzu: „Haec sententia difficillima est". Wenn jenes instans extrinsecum nicht mehr innerlich zum Sakramente gehört, so war das Sakrament vor diesem instans bereits physisch vollendet. Wenn also z. B. jemand das Sakrament der Taufe empfängt (und das Gleiche führt De Lugo dann aus von der Buße) und er stirbt unmittelbar darnach in jenem instans extrinsecum, so hat er das Sakrament vollständig empfangen, ohne daß dasselbe die Gnadenwirkung in ihm hervorgebracht hätte, denn in jenem instans extrinsecum, in welchem die Wirkung des Sakramentes hätte eintreten müssen, war der betreffende Mensch bereits todt. Noch etwas drastischer ist das Beispiel, das De Lugo anführt von dem Priester, der einem Pönitenten die sakramentale Lossprechung ertheilt und selbst unmittelbar darnach im ersten instans extrinsecum stirbt. Die sakramentale Wirkung würde hier erst eintreten nach dem Tode des Priesters und der Pönitent würde losgesprochen von einem todten Priester; richtiger hätte dieser darum sagen sollen: absolvam te postea, statt zu sagen: absolvo te[1].

[1] „In illa sententia verba sacramentalia verificarentur pro instanti non praesenti, sed futuro, postquam loquitur sacerdos. Quare posset contingere in rigore, quod sacerdos proferret totam formam absolutionis, in illo autem instanti terminativo sequenti, in quo

Es erübrigt nun noch die letzte der vier Ansichten, welche die sakramentale Wirkung eintreten läßt im ultimum instans intrinsecum. So lehrt unter anderen Suarez. Der Augenblick, welcher als letzter die sakramentale Handlung innerlich abschließt, ist jener, in dem die Gnade hervorgebracht wird. Dieser Augenblick ist das instans indivisibile, durch welches die sakramentale Handlung sowie jede Bewegung geendigt wird. Es muß, sagt Suarez, einen Augenblick geben, in dem man mit Wahrheit sagen kann: Jetzt ist das Sakrament vollendet. Denn was wirklich (realiter) hervorgebracht wird, muß auch in irgend einem Zeitpunkt wirklich existiren. So lange noch irgend etwas von der sakramentalen Handlung fehlt, kann das Sakrament nicht als vollendet gelten. Es muß also ein Moment angegeben werden können, in welchem diese letzte Ergänzung hinzugefügt wird und in dem mithin die sakramentale Wirkung eintritt. De Lugo erwähnt zuerst die Bedenken des Vasquez gegen diese Auffassung und fügt dann noch seine eigenen hinzu. Dieser letzte untheilbare Moment, sagt er, kann nicht zur Giltigkeit des Sakramentes notwendig gehören. Welche Veränderung kann z. B. bei der Taufe in jenem letzten instans intrinsecum noch vor sich gehen? Kann das Wasser, das vorher während des Aussprechens der Formel über den Körper ausgegossen wurde, während dieses instans noch eine weitere Ausbreitung erhalten? Sicherlich nicht über einen noch theilbaren Raum, denn dazu gehört eine gewisse Zeitdauer, also nur über einen untheilbaren Raum. Man denke sich nun, ein Mensch, der eben getauft wird, stirbt während der Taufhandlung so zwar, daß nur dieses letzte instans intrinsecum und da-

---

jam ipse nihil operatur, moreretur ac per consequens inciperent verificari verba, quando jam sacerdos esset mortuus, et liberaretur absolvereturque homo a sacerdote mortuo ac per consequens sacerdos non debuisset dicere: absolvo te, sed: absolvam postea" l. c.

mit auch dieses spatium indivisibile noch fehlte, sollte deswegen die Taufe nicht giltig sein? Durch die Hinzufügung eines indivisibile wird die Ausdehnung ja nicht größer, also hat das über den Körper gegossene Wasser auch ohne dieses spatium indivisibile jene Ausbreitung erlangt, welche zur Giltigkeit der Taufe erforderlich ist.

Ausführlich polemisirt Vasquez gegen diese Meinung. Jenes letzte instans intrinsecum, welches die sakramentale Handlung abschließt, hat nicht mehr den Charakter des moveri, sondern des mutatum esse. Die Sakramente aber bestehen in actione et motu, nicht in mutato esse. Die Taufe z. B. besteht rücksichtlich der Materie in der ablutio, nicht im ablutum esse und rücksichtlich der Form im Aussprechen der betreffenden Worte, nicht im Ausgesprochensein derselben. In dem Momente, welcher das ablutum esse enthält und das ist dieses ultimum instans intrinsecum, besteht das Sakrament schon nicht mehr. Unrichtig ist ferner nach Vasquez die Behauptung, es müsse ein instans geben, für welches mit Bestimmtheit gesagt werden könne, das Sakrament existire. Jede Bewegung — und eine solche ist die sakramentale Handlung — existirt nicht in ihrem abschließenden Endpunkte, sondern während ihres ganzen successiven Verlaufes. Wenn dieses letzte instans intrinsecum als Vollendung des Sakramentes bezeichnet wird, so bedeutet dieses Vollenden nicht das letzte Komplement eines permanenten Seins, sondern den Abschluß oder das Ende einer Bewegung. Das Sakrament existirt nicht erst jetzt in diesem abschließenden Momente, sondern es hat vorher während des ganzen Verlaufes der sakramentalen Handlung existirt.

Ferner macht Vasquez darauf aufmerksam, daß diese Theorie nicht anwendbar wäre auf den Fall, wo das Aussprechen der Form und die Anwendung der Materie nicht im selben Momente aufhören, sondern z. B. bei der

Taufe das Begießen mit Wasser noch eine kurze Zeit fortgesetzt wird, nachdem die Form bereits vollständig ausgesprochen ist. Hier müßte konsequent die Wirkung des Sakramentes in jenen Moment versetzt werden, in welchem das Aufgießen des Wassers innerlich abschließt. In diesem Momente ist aber die Bewegung des Wassers bereits zum Stillstand gekommen und folgerichtig wäre die materia proxima der Taufe nicht aqua in motu, sondern aqua in quiete, während doch das Wasser vor und nach dem Gebrauche allgemein nur als materia remota bezeichnet wird.

Endlich hebt Vasquez hervor, daß nach dieser Ansicht eigentlich nicht das Sakrament, sondern jenes indivisibile terminans die Gnadenwirkung hervorbrächte. Die Anhänger dieser Ansicht sagen freilich, dieses indivisibile habe die wirkende Kraft nicht in sich allein, sondern wegen seiner Vereinigung mit dem vorausgehenden Sakramente, dessen Abschluß es bildet. Allein diese Verbindung ist ja keine gleichzeitig physische, noch auch eine werkzeugliche, sondern nur eine logische und niemand wird es beifallen zu sagen, daß das ultimum indivisibile intrinsecum physisch von der vorausgehenden sakramentalen Handlung hervorgebracht oder beeinflußt ist. Man kann auch nicht durch eine Art Synecdoche die Gnadenwirkung deshalb dem ganzen Sakramente zuschreiben, weil jenes ultimum indivisibile ein Theil des Sakramentes ist. Denn abgesehen davon, daß dieses indivisibile als Abschluß der Bewegung nicht mehr als Bewegung betrachtet werden kann, könnte man mit demselben Rechte nicht bloß der ganzen sakramentalen Form, sondern auch allen sonst noch vorausgehenden Sätzen, soweit sie mit der sakramentalen Form eine zusammenhängende Rede bilden, die Gnadenwirkung zuschreiben, also z. B. dem Kanon der Messe vom Sanctus bis zur Wandlung die Kraft der Transsubstantiation. Eine solche Ausdehnung der Benennung vom Theil auf das Ganze ist nur zulässig

bei Theilen, die physisch ein Ganzes bilden. So sagt man von dem, welcher die Oberfläche des Tisches berührt, er berühre den Tisch. Die Worte der sakramentalen Form bilden aber keine physische Einheit und die letzte Silbe ist auch nicht das physische Werkzeug der vorausgehenden, als ob sie von diesen ihre Kraft erhielte. Wenn die physische Kraft auf das letzte indivisibile intrinsecum der sakramentalen Form eingeschränkt wird, mit Ausschluß der vorhergehenden Theile, die zudem dann, wenn das indivisibile seine Wirkung äußert, gar nicht mehr physisch vorhanden sind, so kann diesen vorhergehenden Theilen höchstens eine moralische Wirksamkeit zugeschrieben werden. Da sie aber den größten Theil des Sakramentes oder eigentlich das ganze Sakrament ausmachen, so könnte es eigentlich gar nicht von großem Belang sein, die physische Wirksamkeit gerade dieses indivisibile zu vertheidigen[1].

Nach diesen vielfachen sich gegenseitig bekämpfenden Hypothesen über den Zeitpunkt des Eintrittes der sakramentalen Wirkung in der Voraussetzung der physischen Kausalität erscheint das Urtheil wohl nicht zu hart, das Vasquez über diese Meinungen gefällt und das Franzelin und Christian Pesch wiederholt haben: „Physica efficacitas et concursus, ut a recentioribus explicatur, videtur toti sacramentorum dignitati non parum derogare. Etenim

[1] Beachtung verdienen auch einige Bemerkungen des P. Christian Pesch. Bei der Annahme der physischen Kausalität tritt die Wirkung des Sakramentes ein, sobald die Form vollständig ausgesprochen ist. Nun hat aber die Form als solche kein physisches, sondern nur ein intentionales Sein, denn als Form ist sie nichts anderes als der in den Worten enthaltene Sinn. Aber auch nach der materiellen Seite, insofern die Form eine Reihe physisch ausgesprochener Worte ist, existirt sie nicht mehr im Momente der Gnadenwirkung. Sie besteht in einer Reihenfolge von Bewegungen der Sprachorgane und von Vibrationen der Luft, welche in dem Augenblicke aufhören, wo die Form vollendet ist.

ridiculum profecto apparet, totam sacramentorum vim et efficientiam ad extremum quoddam soni aut motus indivisibile revocare, quod physico concursu gratiam producat. Et sane Christum Redemptorem nostrum in sacramentorum institutione harum subtilitatum curam aliquam habuisse plane videtur commentitium. Quocirca curandum est, ne, dum hoc modo virtutem sacramentorum explicamus, haereticis praebeamus occasionem irridendi mysteria nostrae fidei atque jactandi, ad hujusmodi angustias nos redactos esse pro defendenda illorum efficacitate, quam ipsi impugnant" (l. c.).

e) In gewissen Fällen ermiesen ermassen keine physische Kausalität vorhanden. — Hieher gehören vor allem die Fälle, in denen ein cum obice empfangenes Sakrament „wieder auflebt" (reviviscit), sobald der obex beseitigt ist. Die Wirkung des Sakramentes tritt hier erst ein, nachdem das Sakrament seinem physischen Sein nach, vielleicht schon lange, vergangen ist, so daß von einem physischen Wirken desselben keine Rede sein kann. Wenn aber die physische Wirkungsweise der Sakramente in gewissen Fällen nicht notwendig oder gar unmöglich ist, warum sollte sie als allgemeines Gesetz zu gelten haben? Suarez gibt ohne Weiteres zu, daß die Sakramente in diesen Fällen nur moralisch wirken, aber er will daraus keinen Schluß für die anderen Fälle ziehen lassen, weil die physische Wirksamkeit immer die stillschweigende Bedingung voraussetze, daß die Sakramente debito modo gespendet und empfangen werden: wenn aber ein obex im Empfänger vorhanden sei, so sei eben diese Bedingung nicht erfüllt[1].

[1] „Respondetur, in eo casu (reviviscentiae sacramenti ficte suscepti) sacramentum praeteritum non concurrere per physicam efficientiam ad gratiam praestandam. Quando enim dicuntur sacramenta efficere proprie ac physice gratiam, sicut intelligitur neces-

Gonet will eine bloß moralische Wirksamkeit bei der reviviscentia nur für jene Sakramente zugeben, welche keinen Charakter einprägen. Bei den charakterisirenden Sakramenten sei der trotz des obex eingeprägte Charakter die physische Ursache des Eintretens der Gnadenwirkung nach der Entfernung des obex.

Gegen diese letztere Auffassung von der physischen Hervorbringung der Gnade vermittelst des Charakters wendet aber Tournely mit Recht ein, daß ja der Charakter selbst eine Wirkung und nicht ein Theil des Sakramentes ist und die Gnadenwirkung immer dem Sakramente selbst zugeschrieben wird. Da der Charakter offenbar nicht causa efficiens principalis, sondern nur instrumentalis sein könnte, so müßte bei der reviviscentia die göttliche Kraft neuerdings sowie bei der früheren Spendung des Sakramentes in Aktion treten und sich des Charakters als physischen Werkzeuges bedienen. Dafür aber, daß der Charakter in dieser Weise von Gott als Werkzeug gebraucht wird, finden sich in den Offenbarungsquellen keinerlei Beweise, da die Gnadenwirkung überall dem Sakramente selbst zugeschrieben wird[1].

---

sarium esse, ut ex parte subjecti concurrant conditiones necessariae ad hunc effectum, sc. ut obicem non ponat, ita ex parte ipsius sacramenti intelligendum est debere concurrere necessarias conditiones omni agenti physico, sc. ut existat et debito modo applicetur. In praedicto ergo casu baptismus non habet efficientiam physicam, non quia ex se nunquam illam habeat, sed quia tunc cum debitis conditionibus non applicatur" l. c.

[1] „Ludunt profecto, qui respondent aut Deum in casu supplere existentiam baptismi aut baptismum per characterem, quem impressit, tanquam per residuam sui partem physice agere. Namque primum non est ad rem nostram, loquimur enim de efficacia ipsius sacramenti, non de actione Dei supplentis vices ipsius. Alterum vero plane absurdum est: character quippe non est pars, sed effectus sacramenti, neque spiritualis regeneratio ad characterem, sed ad baptismum tanquam ad causam refertur." (Tournely Honoratus,

Und dann bleibt immer noch die Schwierigkeit aufrecht bezüglich der übrigen Sakramente, die keinen Charakter eindrücken. Freilich wäre sie sofort gelöst, wenn man mit Oswald (die dogm. Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche, Münster 1856, I. Bd.) annehmen wollte, daß auch die cum obice empfangenen Sakramente die Gnade ebensogut in der Seele hervorbringen, wie die, welchen kein obex entgegensteht. „Dies ist eine größere Schwierigkeit", sagt Oswald, „und es geben sogar viele Thomisten zu, daß in solchen Fällen allerdings nur von moralischer Wirksamkeit die Rede sein könne. Uns scheint das nicht. Auch beim unwürdigen Sakramentenempfang wird die Gnade wirklich gegeben und zwar als permanent der Seele inhärirend, mittelst der nota characteristica der Sakramente. Nur wird in diesem Falle die Gnade gleichsam gebunden und latent wegen der Indisposition des Empfangenden. Sobald aber dieses Hindernis hinweggeräumt, tritt der permanente Charakter in Wirksamkeit und entbindet die latente Gnade. Dies gilt nicht bloß von den drei sogenannten charakteristischen Sakramenten, sondern wir werden unten auch bei den übrigen ein permanentes Analogon des Charakters nachweisen, mit Ausnahme freilich der Eucharistie und der Buße; aber von diesen beiden hat auch niemand behauptet, daß ihre Wirkung wieder eintritt, sobald nach unwürdigem Empfang das Hindernis beseitigt ist." Allein so einfach die hier gegebene Lösung wäre, so scheint doch ihr Grundgedanke, daß nämlich auch die cum obice empfangenen Sakramente die Gnade sofort hervorbringen, nicht hinreichend festzustehen. Die Theologen drücken sich überall so aus, daß nach der Beseitigung des obex die Gnade nicht als latent schon vorhanden nur entbunden, sondern erst neu hervorgebracht

cursus theologicus scholastico-dogmaticus tom 3. de sacram. in genere q. 3. a. 2. Coloniae Agrippinae 1752).

wird und so muß wohl auch das Tridentinum verstanden werden, wenn es sagt: „sacramenta gratiam non ponentibus obicem conferunt", denn daraus folgt unmittelbar: gratiam ponentibus obicem non conferunt.

Ein anderes hieher gehöriges Beispiel von bloß moralischer Wirkung eines Sakramentes auch extra casum fictionis bringt Kamperger vor [1], nämlich das einer bedingungsweise geschlossenen Ehe, welche erst dann giltig wird, wenn die Bedingung erfüllt ist: „Quando uterque contrahens caret omni dirimente impedimento et contrahit per verba de praesenti, non tamen absolute, sed sub conditione honesta, v. g. si pater voluerit: tunc adimpleta conditione absque novo consensu et absque repetitione verborum explicantium consensum efficitur absolute tale matrimonium et consequenter confertur gratia. Sed tunc non existit physice sacramentum matrimonii. . . Ergo etiam extra casum fictionis sacramentum non existens gratiam causat et consequenter non physice causat." Dieses Beispiel dürfte kaum anfechtbar sein. Allerdings bleibt in diesem Falle das Sakrament bis zur Erfüllung der Bedingung ohne Giltigkeit, aber dennoch sind Materie und Form bereits rite gesetzt und werden bei der späteren Erfüllung der Bedingung nicht wiederholt. In diesem Falle könnte man auch nicht mit Oswald auf ein Analogon des Charakters rekurriren, da dasselbe doch nur durch die giltige Spendung des Sakramentes entstanden sein könnte, während hier das Sakrament erst beim Eintreten der Bedingung giltig wird und dieses Analogon zugleich mit der Gnade in der Seele hervorgebracht wird.

Was die oben erwähnte Verwahrung des Suarez betrifft, so liegt derselben der Gedanke zu Grunde, daß Gott bei der Einsetzung der Sakramente beschlossen habe, jedes-

[1] Kamperger Franc. Aloys. S. J. Quaestiones et responsa theologica. Eystadii 1716 tract. de sacram. in genere et in specie n. 177.

mal, so oft ein Hindernis der physischen Gnadenwirkung vorliegt, nur die moralische Wirksamkeit eintreten zu lassen. Für ein solches decretum divinum dürften aber schwerlich positive Beweise zu finden sein. Vielleicht wäre es der Natur eines agens physicum mehr entsprechend, in folgender Weise zu argumentiren. Eine physisch-werkzeugliche Kraft, die nur vorübergehend im Werkzeuge vorhanden ist, kann nur so lange wirken, als sie aktuell vorhanden ist. Wird ihre Wirkung durch ein Hindernis unmöglich gemacht, so bedarf es, wenn nach Hinwegräumung des Hindernisses die Wirkung dennoch eintreten soll, einer neuerlichen Anwendung der werkzeuglichen Kraft. Da nun umgekehrt in gewissen Fällen die Wirkung des Sakramentes nachträglich eintritt, ohne daß das Sakrament neuerdings als Werkzeug verwendet worden wäre, so würde sich eben die Folgerung nahe legen, daß das Sakrament kein physisches Werkzeug darstellt.

f) Die physische Kausalität wird nicht gefordert durch die Schrifttexte und die kirchliche Lehre. — Aus der hl. Schrift werden zum Beweise der physischen Kausalität gewöhnlich folgende Stellen angeführt. Joan. 3, 5: „Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei"; Eph. 5, 25: „Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo vitae"; I. Tim. 4, 14: „Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii"; II. Tim. 1, 6: „Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum"; Tit. 3, 5: „Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti." Die hier gebrauchten Präpositionen ex und per und der ablativus instrumenti werden für gewöhnlich zur Bezeichnung der physisch-werkzeuglichen Kausalität gebraucht.

Allein diesen Schriftstellen lassen sich andere gegenüberstellen, an denen dieselben Präpositionen nur eine moralische Kausalität bezeichnen, z. B. Joan. 8, 44: „vos ex patre diabolo estis"; Rom. 3, 25: „quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius"; Rom. 5, 12: „per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors"; apoc. 1, 5: „Christus dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo." Es kann also aus den Präpositionen allein nichts geschlossen werden und man muß den Sinn derselben anderweitig festzustellen suchen. Wenn in einem Schrifttext, sagt Franzelin, von einer Kausalität ohne nähere Bezeichnung die Rede ist, so muß die Natur des betreffenden Gegenstandes entscheiden, von welcher Art diese Kausalität sei. Die den Sakramenten naturgemäß entsprechende Wirksamkeit ist aber nicht die physische, weil diese ohne neue Wunder nicht möglich ist, sondern die moralische. Wollte man die menschliche Redeweise ohne Rücksicht auf die Natur des besprochenen Gegenstandes immer in der ursprünglichen Bedeutung nehmen und über ihren Zweck hinaus urgiren, so müßte die menschliche Sprache überhaupt unverständlich werden und wir könnten z. B. aus Joan. 3, 5 sogar entnehmen, daß das Wasser der Stoff sei, aus dem wir durch geistige Zeugung gebildet werden, oder daß das Wasser ebenso causa principalis sei wie der hl. Geist.

Aus der letztgenannten Stelle (Joan. 3), welche allgemein dahin erklärt wird, daß das Wasser als causa instrumentalis anzusehen sei, haben die Vertheidiger der physischen Kausalität noch ein besonderes Argument entnehmen wollen. Es sei naheliegend, daß die causa principalis und das Werkzeug derselben Ordnung angehören, der hl. Geist aber sei physische Ursache der Gnade, also auch das Sakrament. Mit Recht läugnet Kamperger die Berechtigung dieser

Schlußfolgerung und die notwendige Gleichheit zwischen causa principalis und instrumentalis in Bezug auf die Art der Wirksamkeit. In allen Fällen, wo die moralischen Ursachen physische Wirkungen hervorbringen, wirken sie ja durch physische Werkzeuge: warum sollte nicht auch eine physisch wirkende Hauptursache sich eines moralischen Werkzeuges bedienen können? Wollte man die Gleichheit der causa principalis und der instrumentalis so weit ausdehnen, so könnte man schließlich auch beweisen wollen, daß das Werkzeug einer substantialen Hauptursache ebenfalls eine Substanz und das einer göttlichen Hauptursache selbst auch göttlich sein müsse.

Was die hl. Väter betrifft, so ist es sicher, daß sie die Frage über die Art der Wirksamkeit der Sakramente, ob physisch oder nur moralisch, nicht ex professo behandeln. Die Stellen, welche gewöhnlich zu Gunsten der physischen Kausalität angeführt werden, bieten keine zwingenden Argumente. Nur die Aeußerungen Tertullians, der indessen nicht zu den orthodoxen Vätern zählt, machen eine Ausnahme. In dem Buche de baptismo, das mit den Worten beginnt: „Felix sacramentum aquae nostrae, qua ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur", weist er hin auf die Wunder der göttlichen Allmacht, welche durch die einfachsten Mittel die größten Wirkungen hervorbringt. „Nihil adeo est, quod obduret mentes hominum, quam simplicitas divinorum operum, quae in actu videtur, et magnificentia, quae in effectu repromittitur: ut hic quoque, quoniam tanta simplicitate sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu homo in aquam demissus et inter pauca verba tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit, eo incredibilis existimetur consecutio aeternitatis. . . Nonne mirandum, et lavacro dilui mortem? Atquin eo magis credendum, si quia mirandum est, idcirco non creditur" (c. 2). Dann fragt er nach dem

Grunde, weshalb das Wasser zu solcher Würde erhoben wurde: „Quid utique ista materia tantae dignationis meruerit officium?“ Die Antwort findet er im Schöpfungsbericht. Es ist verehrungswürdig durch sein Alter und als Wohnsitz des Geistes Gottes, der über den Wassern schwebte; als solcher eignete es sich besser als die anderen materiellen Elemente durch seine Einfachheit, Reinheit und seine gewissermaßen heitere Natur: „Habes, homo, inprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia; dehinc dignationem, quod divini Spiritus sedes, gratior scilicet ceteris tunc elementis. Nam et tenebrae totae adhuc sine cultu siderum informes, et tristis abyssus et terra imparata et coelum rude: solus liquor semper materia perfecta, laeta, simplex, de suo pura, dignum vectaculum Deo subjiciebat.“ Das Wasser mußte mitwirken zur Bildung des Firmamentes und zu der des Festlandes; ihm wurde der Befehl gegeben, lebende Wesen hervorzubringen. Darum sei es auch nicht zu wundern, wenn das Wasser in der Taufe übernatürliches Leben erzeuge: „Primus liquor, quod viveret, edidit, ne mirum sit in baptismo, si aquae animare noverunt.“ Durch diesen Geist Gottes habe das Wasser die heiligende Kraft in sich aufgenommen: „De Sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit.... Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt“ (c. 4). Auch die Heiden hätten dem Wasser eine heiligende Kraft zugeschrieben. Tertullian erinnert an den Kult der Isis und des Mithras, an die feierliche Waschung des Bildes der Göttermutter, an die durch Wasser vollzogene Weihe der Felder, Häuser, Tempel und ganzer Städte, an die Sühnung der Blutschuld durch Waschen des Körpers und der Kleider, an die in den Quellen,

Bächen, Brunnen und Cisternen vermeintlich vorhandenen göttlichen Wesen. Wenn der böse Geist durch das Wasser wirkte, so sei es gewiß nicht schwerer zu glauben, daß sich auch der gute Geist des Wassers bedienen könne. Nach Joan. 5 hätte der Engel mittelst des Wassers körperliche Krankheiten geheilt. In der Zeit reichlicherer Gnade erfolge durch das Wasser die Heilung der Seele: „Proficiente in hominibus gratia Dei plus aquis et angelo accessit: qui vitia corporis remediabant, nunc spiritum medentur; qui temporalem operabantur salutem, nunc aeternam reformant“ (c. 5).

Diese Ausdrücke scheinen wohl eine physische übernatürliche Kraft im Wasser der Taufe vorauszusetzen. Die Stellen hingegen, welche aus Chrysostomus, Augustinus und Leo M. angeführt werden, lassen auch die Deutung von der moralischen Kausalität zu[1]. Anderwärts scheinen die hl. Väter die physische Kausalität geradezu auszuschließen. Cyprianus schreibt (de baptismo Christi): „Remissio peccatorum sive per baptismum sive per alia sacramenta donetur, propria Spiritus sancti est. Et ipsi soli hujus efficientiae privilegium manet: verborum solemnitas et sacri invocatio nominis et signa institutionibus apostolicis sacerdotum ministerio attributa visibile celebrant sacramentum, rem vero sacramenti Spiritus sanctus celebrat et efficit.“ Ebenso unterscheiden Ambrosius, Augustinus, Cyrillus v. Jerusalem und Gregor v. Nyssa zwischen der äußeren sakramentalen Handlung und der inneren Gnaden-

[1] S. Chrysost. hom. 31 in Joan.: „Futurum erat baptisma, plenum maximae potestatis et gratiae, purgaturum peccata, pro mortuo vivum effecturum“; hom. 25: „Quod est matrix embryoni, hoc et fideli aqua.“ S. August. tr. 80 in Joan.: „Quae est tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat“? S. Leo serm. 4 de nativ.: „Omni homini renascenti baptismus est ad instar uteri virginalis, eodem Spiritu replente fontem, qui replevit et virginem.“

wirkung, um die letztere ganz auf den hl. Geist zurückzuführen[1]. Hinsichtlich der Stellen, welche die physische Kausalität beweisen sollen, bemerkt Kamperger mit Recht: „Wenn es nicht unmöglich ist, daß das Wasser eine physische Kraft zu heiligen in sich einsauge, so wird es noch weniger unmöglich sein, daß es eine moralische Kraft in sich aufnehme. Die Vergleiche mit dem uterus virginalis und der matrix können offenbar keine allseitige Aehnlichkeit darthun wollen. Wenn sie aber nur eine theilweise Aehnlichkeit ausdrücken, so kann aus ihnen nichts gefolgert werden. Der hl. Augustinus wundert sich mit Recht über die Gnadenwirkung der Taufe, ob nun diese Wirkung auf eine physische Kausalität zurückzuführen ist oder nicht. So wundert sich ja auch der Apostel (II. Cor. 4, 17) über die überschwängliche, ewige, Alles überwiegende Herrlichkeit, welche durch unsere gegenwärtige, nur augenblickliche und leichte Trübsal bewirkt wird, und so wundern wir uns über die Auferweckung eines Todten oder über die rasche Ausbreitung des Christenthums durch die Apostel, ohne daß in diesen Fällen an eine physische Wirksamkeit gedacht werden könnte. Zudem setzt sich gerade die so oft zitirte Stelle bei Augustinus in einer Weise fort, welche in ihrer wörtlichen Fassung der physischen Kausalität durchaus nicht günstig ist, wes-

[1] S. Ambrosius de sacram. l. 1. c. 5: Aliud est elementum, aliud consecratio; aliud opus, aliud operatio. Aqua opus est, operatio Spiritus sancti.“ S. August. ep. 98 ad Bonif. n. 2: „Aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae ... regenerant hominem.“ S. Cyrill. Hieros. catech. mystag. 3. n. 3: „Visibili quidem unguento corpus ungitur, sancto autem et vivifico Spiritu anima sanctificatur.“ S. Gregor. Nyss. orat. in baptism. Christi: „Hoc beneficium non aqua largitur, esset enim omni creatura sublimior, sed Dei praeceptum et Spiritus, qui mystice ad nostram libertatem venit, accessus; aqua vero subservit ad ostendendam purgationem.“

halb die Vertheidiger derselben diese Fortsetzung vorsichtshalber gewöhnlich bei Seite lassen: „Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?“ Und vorher hatte Augustinus gesagt: „Quare non ait (Christus): mundi estis propter baptismum, quo loti estis, sed ait: propter verbum, quod locutus sum vobis, nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum tanquam visibile verbum. Unde ista tanta virtus aquae ...?“ Dieser Zusammenhang spricht so wenig für die physische Kausalität, daß Franzelin ziemlich komplizirte Distinktionen anwenden muß, um in der Stelle überhaupt noch eine unmittelbare Gnadenwirksamkeit des Sakramentes nachzuweisen.

Ein Analogon zu jenen Väterstellen, nach welchen das Taufwasser eine heiligende Kraft in sich aufnimmt und vom hl. Geiste gleichsam durchdrungen ist, bieten die Gebete der Kirche bei der consecratio olei in fer. V. maj. hebdom. und bei der benedictio fontis baptismalis. Auch hier heißt es: „Ecclesia sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu sancto, qui hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam arcana sui numinis admixtione foecundet, ut sanctificatione concepta ab immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies coelestis emergat... Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus sancti.“ Wollte die Kirche mit diesen Ausdrücken sagen, daß sich die göttliche Kraft mit dem Wasser verbinde, so müßten ähnliche Gebote auch über die Form der Sakramente gesprochen werden, welche ja zum mindesten ein elementum aeque principale des Sakramentes ist wie die Materie. Zudem gebraucht die Kirche ähnliche Ausdrücke bei der benedictio aquae lustralis: „Elemento huic multi-

modis purificationibus praeparato virtutem tuae benedictionis infunde, ut creatura tua mysteriis tuis serviens ad abigendos daemones morbosque pellendos divinae gratiae sumat effectum", und doch wird niemand behaupten wollen, daß diese Wirkungen durch das Weihwasser physisch hervorgebracht werden.

Was die Konzilien betrifft, so lauten die Ausdrücke des symbol. Nicaeno-Constantinop. („unum baptisma in remissionem peccatorum"), des Milev. II. („in remissionem peccatorum baptizari", „originale peccatum regenerationis lavacro expiatur"), Toletan. XI. („unum baptisma credimus in remissionem omnium peccatorum") u. a. viel zu allgemein, als daß daraus irgendwelche Folgerung über die Art der sakramentalen Wirksamkeit gezogen werden könnte. Von Bedeutung für diesen Gegenstand sind erst das Florentinum (decretum pro Armenis) und das Tridentinum, welche den Ausdruck gebrauchen: sacramenta N. L. gratiam continent et conferunt." Allein derselbe ist herübergenommen von den älteren Scholastikern; bei diesen war er aber durchaus nicht gleichbedeutend mit der physischen Kausalität, denn er findet sich auch bei solchen Lehrern der Schule, welche wie Bonaventura, Wilh. v. Auxerre, Heinrich v. Gent, nicht die physische Kausalität vertheidigen. Das Florentinum wollte damit den Unterschied der neutestamentlichen Sakramente von denen des A. B. charakterisiren: „illa (sacramenta antiqua) non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant, haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt." Das Tridentinum wies damit den falschen Sakramentsbegriff der Reformatoren zurück. Die alttestamentlichen Sakramente wirkten nach der sententia communis (gegen Petrus Lombardus) ex opere operantis, ebenso die eigentlich noch zum status legis naturae gehörige Beschneidung

nach Thomas (III. q. 70. a. 4), Capreolus, Soto u. a. (gegen Alexander Halensis, Bonaventura, Scotus und Gabriel) d. h. als Zeichen und Betheuerungen des Glaubens an die Kraft des künftigen Leidens Christi. Nicht diese Sakramente waren die Ursache der Rechtfertigung, sondern der Glaube, zu dem das Sakrament nur als conditio sine qua non hinzutreten mußte. Von den alttestamentlichen Sakramenten konnte man also nicht sagen, sie enthielten und verliehen die Gnade. Die Sakramente des neuen Bundes hingegen wirken nicht bloß als Betheuerungen des Glaubens, sondern unmittelbar durch die sie gebrauchende göttliche Kraft ex opere operato. Etwas drastisch zeigt Pallavicini (Vera concilii Trid. historia contra falsam Petri Suavis Polani narrationem, Antwerpiae 1673 l. 9. c. 4) den Unterschied der alt- und neutestamentlichen Sakramente durch einen Vergleich: „Communis proprietas, quae generatim inest tum veteribus tum novis sacramentis, in eo est sita, quod utraque quaedam caeremoniae sint subjectae sensibus a Deo institutae et gratiam significantes tanquam divinae ipsius gratiae promissiones. Discrimen vero inter duo genera, inter sacramenta mosaica et christiana, in eo est, quod altera gratiam praesignificabant per futura sacramenta legis novae conferendam, altera vero eam significant tanquam conferendam a seipsis, eo fere pacto, quo pluviam significant cum ranae in paludibus coaxantes tum nubes in aëre constrictae: illae significant pluviam a venturis nubibus effundendam, hae vero pluviam, qua ipsae gravidae sunt et quam ipsae profundent.“ Die Reformatoren dachten sich die Wirksamkeit der neutestamentlichen Sakramente ähnlich der Wirksamkeit der alttestamentlichen, sie seien nur „signa externa acceptae per fidem gratiae vel justitiae; die Rechtfertigung erfolge lediglich durch den Glauben, dessen äußeres Zeichen die Sakramente sind, durch welche sich vor den

Menschen die Gläubigen von den Ungläubigen unterscheiden. Die Sakramente hätten nur den Zweck, den Glauben in der Seele zu nähren und wenn der Glaube bereits vorhanden, sei das Sakrament überflüssig. Alle diese Ansichten hat das Tridentinum in eigenen canones zurückgewiesen[1]. Die Sakramente wirken nach protestantischer Auffassung nicht anders als die Predigt, nur daß diese letztere sich an das Ohr, das Sakrament aber sich auch an das Auge wendet, um den Glauben zu erwecken. Darum stehen die alttestamentlichen Sakramente an Wert nicht tiefer als die des N. B. und zu den ersteren sind alle Zeichen des Glaubens, wie das Opfer des Abel, die Arche des Noe, das Fell des Gedeon, das Opferfeuer des Manue und das dem Achaz von Isaias verkündete Zeichen zu zählen[2]. Diesen falschen Auffassungen wollte das Tridentinum entgegentreten, nicht aber durch das „continent et conferunt" eine Entscheidung über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente geben. Dies bezeugt Pallavicini, indem er gegen den abtrünnigen Erzbischof von Spalato Marcus Antonius de Dominis polemisirt, welcher unter dem Pseudonym Di Pietro Soave Polano eine nicht objektive Geschichte des Konzils von Trient in London veröffentlicht hatte, ausdrücklich mit folgenden Worten: „Deinde Dominicanis appingit (Suavis), acriter eos studuisse, ut Franciscanorum opinio proscriberetur, sacramenta videlicet non esse gratiae causas physicas, sed solum morales; legatos vero diffisos, a se posse illos satis comprimi, ea de

[1] Trid. sess. VII. c. 4: „S. q. d., sacramenta N. L. non esse ad salutem necessaria, sed superflua, a. s." c. 5: S. q. d., haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, a. s." c. 6: „quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus."

[2] Vgl. Bellarmin l. c.

re Romam scripsisse simulque significasse, religiosorum licentiae frenum injiciendum: quod ne guttulam quidem veri continet. Etenim omnibus in comperto erat, certum esse ac statutum Concilio, nolle sententiae cuipiam officere, cui nobilis aliqua e scholis catholicis militaret."

Hier ist auch der geeignetste Ort, die Ausdrucksweise des Catechismus Romanus zu erwähnen. Obwohl unter den vier Bearbeitern desselben (Mutius Calini, Erzbischof von Zara, Aegidius Foscarari, Bischof von Modena, Leonardus Marini, Erzbischof von Lanciano und Franciscus Forerio, Gesandter des Königs von Portugal beim Konzil von Trient) drei dem Dominikanerorden angehörten, so kann dieser Umstand doch kein Präjudiz dafür bilden, daß der Katechismus die physische Kausalität der Thomisten lehre. Denn die ganze Arbeit wurde Kraft der Auktorität des Konzils von Trient unternommen und unter der Aufsicht des hl. Stuhles ausgeführt, welcher ebenso wenig wie das Konzil von Trient die Absicht hatte, in dieser Frage eine Entscheidung zu fällen. Der Katechismus sollte mit Beiseitelassung aller theologischen Streitigkeiten die feststehende Lehre der Kirche zum Gebrauche der Pfarrer beim Unterricht des Volkes zur Darstellung bringen. Zudem waren sämmtliche vier Bearbeiter selbst auf dem Konzil anwesend gewesen, waren also genau mit den Ansichten der Konzilsväter bekannt und gerade Calini, der nicht dem Dominikanerorden angehörte, soll den Abschnitt über die Sakramente verfaßt haben. Es ist denn auch die Stelle p. 2. c. 1. q. 18 keineswegs derart formulirt, daß sie nur von der physischen Kausalität verstanden werden könnte: „Quo pacto tanta res et tam admirabilis per sacramentum efficiatur, ut, quemadmodum S. Augustini sententia celebratum est, aqua corpus tangat et cor abluat, id quidem humana ratione atque intelligentia comprehendi non potest.

Constitutum enim esse debet, nullam rem sensibilem suapte natura ea vi praeditam esse, ut penetrare ad animam queat. At fidei lumine cognoscimus, omnipotentis Dei virtutem in sacramentis inesse, qua id efficiant, quod sua vi res ipsae naturales praestare non possunt." Die Art der Wirksamkeit der Sakramente (quo pacto) ist unserer natürlichen Vernunfterkenntnis nicht erreichbar; keine sinnfällige äußere Ursache kann unmittelbar auf die Seele einwirken; Gottes Kraft wirkt in den Sakramenten eine über ihre natürliche Kraft hinausgehende Wirkung: diese drei vom Katechismus ausgesprochenen Gedanken kann man auch vom Standpunkt der bloß moralischen Kausalität aus ohne Weiteres unterschreiben.

Ein Argument wollen die Vertheidiger der physischen Kausalität aus der forma absolutionis des Bußsakramentes entnehmen. Wenn diese Formel wahr sein soll, so muß der Priester wahrhaft und wirklich im Namen Christi die Sünden nachlassen. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß er selbst physisch die Gnade in der Seele hervorbringt; denn wenn die Worte des Priesters keine andere als eine moralische Wirkung hätten, nämlich daß sie Gott bewegen, die Gnade zu spenden, so wäre die Absolution nur scheinbar ein entscheidendes richterliches Urtheil, in Wirklichkeit aber eine an Gott gerichtete Bitte. Dagegen bemerkt De Lugo: die Absolutionsformel behält ihre volle Wahrheit, auch wenn der Priester nicht als physische, sondern als moralische Ursache die Gnade hervorbringt. Denn auch im letzteren Falle wirkt der Priester im wahren Sinne als causa efficiens mit zur Rechtfertigung. Der Priester spricht los nicht bloß von der Sündenschuld, sondern auch von der ihr gebührenden Strafe und dies letztere kann nicht durch physische Kausalität geschehen[1]. Ferner ist das Urtheil des Beicht-

[1] „Requiritur quidem, quod sacerdos suis verbis operetur gra-

vaters trotz seiner absoluten Form dennoch in seiner Wirkung an gewisse Bedingungen (jurisdictio in absolvente, dispositio in poenitente) geknüpft und sind dieselben nicht erfüllt, so verliert die Absolutionsformel ihre Wahrheit, ob nun die Wirksamkeit des Sakramentes eine physische oder moralische ist. Zudem war bis zum 12. Jahrh. die Absolutionsformel eine deprekatorische und die Griechen haben die deprekatorische Form bis heute beibehalten.

g) Die physische Kausalität nicht gefordert durch die höhere Würdigkeit der Sakramente. Endlich weisen die Vertheidiger der physischen Kausalität hin auf die Notwendigkeit, den neutestamentlichen Sakramenten als Werkzeugen der göttlichen Kraft auch eine entsprechende Würde zu wahren, was in viel höherem Maße bei der physischen Wirksamkeit der Fall sei. So z. B. Gotti und Suarez. Der erstere sagt: „Melius salvamus excellentiam sacramentorum N. L. super sacramenta vetera. Ea enim dici possunt causasse gratiam moraliter, habebant enim vim quandam moralem ad excitandum Deum ad dandam gratiam ob merita Christi futura, quae figurabant, sicut nostra ob merita Christi praeterita. Unde differentia inter vetera et nova non esset, quia illa non causabant gratiam, ista causant, sed solum ex parte rei causatae, quatenus ista abundantiorem gratiam conferunt quam illa“[2]. Suarez meint: „decuit Deum uti

---

tiam et remissionem peccatorum, non tamen requiritur, quod operetur eam physice; sufficit, si eam operetur moraliter. Nam qui est causa moralis alicujus effectus, cum veritate potest dicere: ego cooperor hic. Neque enim minus vere dicere potest sacerdos: ego te absolvo et libero a reatu poenae, quam: ego te solvo a reatu culpae; et tamen a reatu poenae non liberat physice, producendo gratiam, sed solum ut causa moralis“ (l. c.).

[2] Gotti Cardinalis, theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomae Aquin. de sacram. in generali q. 4. dub. 3. Bononiae 1733.

illis hoc modo, tum ad majorem dignitatem, sanctitatem et excellentiam horum sacramentorum tum etiam ad divinae omnipotentiae ostensionem. Aliquid enim amplius et excellentius videtur tribuendum divinis sacramentis et instrumentis etiam in modo operandi quam tribuatur signis recordativis pacti seu promissionis; nam totum hoc genus causalitatis, si quod est, non transcendit rationem signi" (disp. 9. sect. 2. n. 17). Darauf antwortet scharf und treffend Vasquez: „Wir dürfen uns nicht nach Belieben Eigenschaften erdichten, durch welche den Sakramenten eine höhere Würde verliehen würde. Die Würdigkeit der Sakramente besteht darin, daß sie kraft göttlicher Einsetzung theils notwendige, theils nützliche Mittel zu unserer Rechtfertigung und Heiligung sind. Ob sie diese Wirkung auf physische oder moralische Weise erzielen, kann auf den Grad der Würdigkeit keinen Einfluß haben. Bei der physischen Kausalität könnte übrigens ihre Würdigkeit viel leichter Gefahr laufen als bei der moralischen." Daran fügt er die oben S. 90 zitirten Worte.

2) Kritik der Schwierigkeiten gegen die verschiedenen Auffassungen der moralischen Kausalität.

Allgemeines. Während die verschiedenen Arten die physische Kausalität zu erklären, in dem einen wesentlichen Punkte zusammentreffen, daß die Sakramente als physische Träger und Vermittler der göttlichen Kraft gedacht werden, und sich darum alle die möglichen Einwendungen gegen die physische Kausalität mehr oder weniger nur gegen diesen einen Punkt richten, findet sich bei den verschiedenen Auffassungen über die moralische Kausalität eben nur das eine gemeinsame negative Moment, daß die Sakramente als nicht physisch wirkend gedacht werden; die positiven Bestimmungen hingegen der nichtphysischen Kausalität differiren

zum Theil wesentlich von einander, daher auch die Würdigung der Schwierigkeiten mehr die verschiedenen einzelnen Systeme ins Auge fassen muß.

a) Wilhelm v. Auxerre. Was zunächst die Erklärung betrifft, welche Wilhelm v. Auxerre gibt, daß die Sakramente Gefässe der Gnade und causa materialis derselben seien, so scheint in derselben, wie schon bemerkt, eine gewisse Inkohärenz vorhanden zu sein. Wird der Ausdruck „Gnadengefäß" als richtige bildliche Bezeichnung des Verhältnisses des Sakramentes zur Gnade betrachtet, so käme dem Sakramente, wie Wilhelm v. Auxerre selbst an einer Stelle zugesteht, überhaupt keine causalitas effectiva zu und es wäre nicht viel mehr als eine bloße Bedingung. Wird aber der Vergleich mit dem Gefässe näher dahin bestimmt, daß das Gefäß selbst irgend einen verändernden Einfluß auf die darin enthaltene Arznei übt, so stünden wir schon in der physischen Kausalität. Vasquez hat also wohl Recht, wenn er sagt, beim Antissiodorensis sei die Art der sakramentalen Wirksamkeit zu wenig klar ausgesprochen und sie könne darum weder zur physischen noch zur moralischen Kausalität mit Bestimmtheit gerechnet werden.

b) Wilhelm v. Paris. Aehnliches gilt von der Auffassung des Wilhelm v. Paris. Er sagt, die Sakramente wirken per modum impetrationis. Wenn dieser Ausdruck, wie Suarez meint, so zu verstehen ist, daß die Anwendung des Sakramentes selbst eine thatsächliche Bitte um die Gnadenwirkung sei, oder wenn er nach Vasquez nur die Anrufung Gottes um die Wirksammachung des Sakramentes bedeutet, so abstrahirt er ganz von der Frage, wie das sakramentale Zeichen zur Hervorbringung der Gnade mitwirkt. Sollte aber der Ausdruck per modum impetrationis denselben Sinn haben wie bei Vasquez, der ihn ebenfalls gebraucht, so würden für ihn dieselben Bemerkungen gelten, die später in Bezug auf Vasquez zu machen sein werden.

c) Heinrich von Gent. Die Ansicht Heinrichs von Gent, nach welcher die Sakramente deshalb werkzeugliche Ursachen der Gnade sind, weil in ihnen Gott, der Spender der Gnade, auf besondere Weise enthalten ist, ohne daß die Sakramente selbst irgend etwas zur Hervorbringung der Gnade beitragen, benimmt ausdrücklich den Sakramenten jede Art von Mitwirkung. Auch hier kommt ihnen deshalb nicht die Bedeutung einer wahren causa instrumentalis zu und es ist diese Ansicht nach dem Tridentinum nicht mehr haltbar. Das Gleiche gilt von der Darstellung des Dominicus Viva. Wenn den Sakramenten die göttliche Kraft nur zugeeignet wird, kann von ihnen kaum anders als per denominationem extrinsecam oder durch eine Art Synecdoche eine Mitwirkung zur Hervorbringung der Gnade ausgesagt werden. Diese Zueignung der göttlichen Kraft an die Sakramente bringt nach dem eigenen Geständnis Viva's in ihnen keinerlei Veränderung hervor und wenn Gott das ersetzt, was das Sakrament leisten sollte, so ist die Wirkung eben Gott selbst und nicht dem Sakramente zuzuschreiben.

d) Aegidius Romanus nennt die Sakramente physisch-indirekte Werkzeuge der Gnade, indem sich seiner Ansicht nach mit der ihnen von Natur aus eigenen physischen Wirkung die Hervorbringung der Gnade verbindet, sowie die Pflugschaar physisch indirekt mitwirkt zur Hervorbringung der Saat. Berti, welcher sich dieser Lehre anschließt, glaubt darin den richtigen Mittelweg gefunden zu haben, auf dem sich die thomistische und die skotistische Ansicht friedlich zusammenfinden können, allein mit Unrecht. Der Streit dreht sich nicht darum, ob das sakramentale Zeichen überhaupt irgendwelche physische Wirkung hervorbringt, denn darüber kann von vornherein kein Zweifel bestehen, daß ein materiell-sinnliches Zeichen auch irgendwie physisch wirken müsse, sondern darum, ob das Sakrament

die gnadenwirkende göttliche Kraft physisch in sich aufnimmt oder nicht. Und daß ein solches physisches Uebergehen der göttlichen Kraft auf das Sakrament von Aegidius nicht zugegeben wird, liegt auf der Hand. Das Sakrament als sinnfälliges äußeres Zeichen gehört einer ganz anderen Ordnung an als die übernatürliche Gnade und die Hervorbringung der Gnade steht bei Aegidius noch weniger in einem kausalen Zusammenhange mit dem Sakramente als das Wachsthum der Saat mit dem Pfluge des Landmanns. Die Pflugschar verschafft allerdings durch die Lockerung des Erdreichs der Pflanze die zu ihrem Wachsthum notwendigen physischen Bedingungen, nämlich die Möglichkeit, mit den Wurzeln an der Scholle sich festhalten und aus ihr die nötige Nahrung ziehen zu können. Das Sakrament aber vermag durch seine physische Thätigkeit, wie Berti sie angibt, in keiner Weise eine physisch notwendige Bedingung für die Gnadenwirkung in der Seele herzustellen. Wollte man den angeführten Vergleich festhalten, so müßten der Thätigkeit des Pfluges als Analogon nicht das Sakrament selbst, sondern jene äußeren Veranstaltungen entsprechen, durch welche überhaupt der Empfang des Sakramentes physisch ermöglicht wird, z. B. das Aufsuchen des Spenders des Sakramentes, die Herbeischaffung der notwendigen Materie, also Dinge, welche niemals in einem wahren Sinne als indirekte physische Ursachen der Gnadenspendung bezeichnet werden können. Billuart glaubt, daß jeder Scotist den Ansichten Berti's beipflichten könnte: „Patet, hunc modum non recedere a causalitate morali, nec puto ullum esse Scotistam, qui illi subscribere renuat. Quod enim instrumenta agricolae sint causa indirecta physica vegetationis satorum, ideo est, quia id, quod physice efficiunt, ex natura sua disponit physice terram ad vegetationem. At id, quod physice efficiunt sacramenta v. g. ablutio corporis, nullatenus ex natura sua physice disponit ad

ablutionem animae, sed tantum moraliter, quatenus Deus ordinavit, ut ad positionem hujus sacramenti seu effectus ejus physici infunderet gratiam, sicque non aliter causat quam ut signum divinae ordinationis, quod est mera causalitas moralis. Unde perperam laudatus theologus arbitratur „huic sententiae esse adhaerendum, quod videatur satis perspicua et possit Thomistarum et Scotistarum argumentationibus confirmari et ab harum neutris aliquid patiatur incommodi“ cum enim non recedat a sententia Scotistarum, eadem patitur incommoda et eisdem argumentationibus impugnatur.“ (Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata sive cursus theologiae universalis, opere et studio F. Caroli Renati Billuart tom. 3. a. 2. Wirceburgi 1758.)

Was die von Christus angewandten sinnfälligen Handlungen bei seinen Wunderwirkungen betrifft, so kann die ihnen innewohnende Kraft, wenn sie als physisch wirksam angenommen wird, nur nach Analogie der physisch direkten Wirksamkeit der Sakramente, nicht aber der physisch-indirekten Wirksamkeit erklärt werden. Entweder lag in den Worten und Handlungen Christi eine physische Kraft, welche direkt die Wunderwirkungen hervorbrachte, oder Christus wirkte, wie Vasquez meint, die Wunder durch seine Menschheit per modum meriti et impetrationis. Das Dritte, welches Aegidius einführen will, ist nicht möglich, weil die Worte und Handlungen Christi nach ihrem materiellen physischen Sein betrachtet, wenn eine in ihnen wirksame göttliche Kraft ausgeschlossen wird, nicht eine physisch notwendige Bedingung zum Eintritt der Wunderwirkung zu setzen vermögen.

Es wären mithin die Sakramente nach Aegidius nichts anderes als rein äußerlich gesetzte Bedingungen, aber keineswegs wahre werkzeugliche Ursachen der Gnade.

e) Melchior Canus. Auch seine Darstellung leidet noch an einer gewissen Unbestimmtheit. Er sagt, zwei

Wahrheiten müssen für jeden Katholiken feststehen: Gott hat durch die menschliche Natur Christi das Menschengeschlecht erlöst, die Sünde vergeben, Gnade und Glorie verliehen; und die Sakramente des N. B. sind Werkzeuge Christi, um diese Erlösung, Gnade und Glorie zu vollenden. Des Näheren bestimmt er den werkzeuglichen Charakter der Sakramente dahin, daß durch sie der Preis des Blutes Christi mitgeteilt oder applicirt wird (communicatur seu applicatur). Sie enthalten (continent) die Gnade nicht als natürliche (physische) sondern als moralische Ursache und verleihen sie denen, welche sie würdig empfangen. Wie man sagt, die Geldbörse „enthält" die Loskaufung des Gefangenen, weil sie das Lösegeld enthält, ebenso sagt man, die Sakramente „enthalten" die Gnade und die Nachlassung der Sünden, weil sie das Blut Christi enthalten. Und wie die das Lösegeld enthaltende Geldbörse die Loskaufung wirklich bewerkstelligt, so verleiht das Sakrament die Gnade, indem es den Preis des Blutes Christi applizirt, und das ist die Lösung der so viel umstrittenen Frage über die sakramentale Kraft.

Mit Sicherheit ist in diesen Darlegungen wohl das Eine enthalten, daß die Sakramente die Gnade nicht physisch hervorbringen; aber die Art und Weise, wie sie moralisch zur Hervorbringung der Gnade mitwirken, ist noch zu wenig klargestellt. Sie enthalten und verleihen die Gnade, sagt Canus, weil sie den Preis des Blutes Christi enthalten und appliziren. Aber die ganze Frage, um die es sich hier handelt, ist eben die, in welchem Sinne die Sakramente den Preis des Blutes Christi in sich enthalten. Das angeführte Beispiel von der Geldbörse scheint nicht recht zutreffend zu sein. Denn die Gnade, welche im Sakramente, sowie der Lösepreis in der Geldbörse, enthalten sein soll, ist ja eigentlich nicht der Lösepreis, sondern schon die Wirkung desselben, die Erlösung selbst. Dem in der Geldbörse

enthaltenen Lösepreise würde vielmehr das Blut Christi entsprechen, wie dies Canus an einer Stelle auch ausdrücklich sagt, und hier ist erst der Angelpunkt der Frage zu suchen: Wie ist das Blut Christi in den Sakramenten enthalten? Darüber spricht sich Canus nicht näher aus. Da an ein physisches Enthaltensein des Blutes Christi in der sakramentalen Handlung nicht zu denken ist, so bliebe bei der Auffassung des Canus keine andere Möglichkeit als die, in den Sakramenten bloße Zeichen der durch Christi Blut vollbrachten Erlösung zu erblicken. „Den Sakramenten", sagt Gonet und wörtlich ebenso Joannes a. S. Thoma, „kann eine moralische Kausalität nicht in dem Sinne zukommen, daß sie selbst irgend einen moralischen Akt setzen, sondern nur insofern, als sie irgend welche Wirkung eines anderweitig gesetzten moralischen Aktes enthalten. Dieses Enthalten ist aber, wenn es kein physisches sein soll, nur denkbar in der Weise der Bezeichnung und Darstellung dieser Wirkung, sowie der Schuldschein ein äußeres Zeichen der Verpflichtung des Schuldners ist. Es würden also die Sakramente nur insofern moralisch zur Hervorbringung der Gnade mitwirken, als sie Zeichen der Verdienste Christi sind. Denn ein lebloses Wesen kann nur insofern Träger einer moralischen Kausalität sein, als es einen Willen zu bewegen im stande ist, die Wirkung hervorzubringen, auf einen Willen aber kann ein lebloses Wesen nur als Zeichen einwirken"[1].

[1] „Sacramentis nostris non potest competere causalitas moralis ratione alicujus actus moralis, quem ipsa exerceant et eliciant, sicut meritum aut satisfactio vel redemptio sunt actus moralis causalitatis. Ergo illis solum potest competere causalitas moralis secundum aliquid relictum ab actibus moralibus, ut contineant eorum valorem et efficaciam in effectum. Haec autem continere nequeunt nisi significando et repraesentando talem efficaciam et valorem, sicut chirographum repraesentat obligationem debitoris... Ergo omnis causalitas moralis communicata sacramentis solum

Das gleiche Urtheil fällt Suarez über die Darstellung des Canus. Dieser handle nicht konsequent, wenn er zuerst den Scotus und Durandus bekämpfe, dann aber selbst die Sakramente als chirographa continentia sanguinem Christi bezeichne; denn diese von Canus vorgetragene Art der Kausalität mache die Sakramente ebenfalls zu bloßen Bedingungen, an welche, so oft sie gesetzt werden, kraft der Einsetzung Christi und der Verheißung Gottes, die sich auf das für uns vergossene Blut des Erlösers stützen, immer die Gnadenspendung geknüpft ist[1].

f) Vasquez. Die dem System des Canus noch anhaftenden Unklarheiten glaubte Vasquez beseitigen zu können, indem er die Sakramente als per modum impetrationis wirkend hinstellte. Sie sind die Ursache der Gnade auf dieselbe Weise, wie die menschliche Natur Christi durch ihre Verdienste und die Apostel durch Anrufung Gottes und Gebet Ursachen der Wunder waren, nur mit dem Unterschiede, daß sich die impetratio Christi und der Apostel auf ihre Verdienste stützte, während die Sakramente ihre impetratorische Kraft in keiner Weise dem Verdienste des Spenders, sondern einzig der Verheißung Gottes verdanken. Wer aber von einem andern irgend etwas erbittet und das,

---

potest esse per modum signi significantis efficaciam actuum meritoriorum et moralium Christi. Et hujus ratio est, quia non est causalitas moralis in istis inanimatis, nisi in quantum movent voluntatem aliquam, ut ipsis positis conferat effectum, quae motio fieri ab eis non potest nisi ut a signo" (Gonet, de gratia sacramentali a. 2. § 5).

[1] „Quae quidem sententia (Cani) in se probabilis est, tamen in impugnatione aliarum opinionum sibi similium non sibi constat, quia sacramenta esse chirographa vel causas morales, si bene expendatur, nihil aliud est, quam esse res vel conditiones quasdam, quae ex institutione Christi et promissione Dei, fundata in sanguine Christi pro nobis effusio, hoc habent, ut illis positis et applicatis statim nobis gratia detur" Suarez, l. c.

wodurch er es erbittet, heißt mit Recht ein moralisches Werkzeug dieses anderen, wenngleich derselbe die erbetene Wirkung nicht bloß moralisch, sondern physisch hervorbringt. In diesem Sinne allein sagt man, Gott bediente sich der Apostel als Werkzeuge zur Wunderwirkung und die Apostel enthielten in sich die Wunderkraft. Im gleichen Sinne enthält der Spender des Sakramentes in sich die Kraft, die Gnade hervorzubringen.

Der Fortschritt, welchen Vasquez gegenüber Canus bei dieser Darlegung der sakramentalen Wirksamkeit zu machen glaubte, ist nur ein scheinbarer, in Wirklichkeit sind auch hier die Sakramente nichts anderes als Zeichen oder Bedingungen ohne eine eigentliche causalitas effectiva. Da die sakramentale Handlung in sich betrachtet als res inanimata selbstverständlich nicht etwas erbitten kann, so müßte Vasquez die impetratorische Kraft anstatt dem Sakramente selbst dem minister zuweisen. Aber auch bei diesem schließt er ausdrücklich jedes selbsteigene Verdienst aus und die ganze Mitwirkung des minister beschränkt sich darauf, daß er die sakramentale Handlung in der richtigen Weise setzt. Dasjenige also, was Gott zur Gnadenspendung bewegt, ist nach Vasquez weder irgendwelche innere Würdigkeit der sakramentalen Handlung nach ihrer physischen Seite betrachtet, noch irgend ein sittliches Verdienst des Spenders, sondern, wie Vasquez selbst zugibt, nur die Rücksicht auf die gegebene Verheißung, wegen der Verdienste Christi jedesmal, so oft die sakramentale Handlung in der richtigen Weise vorgenommen wird, die Gnadenwirkung eintreten zu lassen. In diesem Falle aber sind die Sakramente nichts mehr als Zeichen oder Bedingungen und der Ausdruck efficacia per modum impetrationis kann nur in einem ganz uneigentlichen Sinne auf sie angewandt werden.

Es ließe sich außerdem bei Vasquez nicht ohne Grund der Satz bestreiten, daß der, welcher etwas erbittet, und

das, wodurch er es erbittet, als Werkzeuge dessen bezeichnet werden können, bei dem er es erbittet. Nach dem allgemein üblichen Sprachgebrauche dient das, wodurch jemand etwas erbittet, allerdings als Werkzeug für diesen selbst, nicht aber für den, bei welchem er es erbittet; für diesen letzteren bildet vielmehr das, wodurch etwas erbeten wird, das Motiv oder den Beweggrund für die Verleihung der erbetenen Gabe. Wenn ein armer Schüler durch sein gutes Zeugnis sich von einem reichen Wohlthäter eine Gabe erbittet, so ist das gute Zeugnis wohl ein moralisches Werkzeug für den Schüler, nur ganz uneigentlich aber könnte man es ein Werkzeug des Wohlthäters nennen. Das Sakrament ist nach der Darstellung des Vasquez allerdings ein Werkzeug des Spenders, allein Gott gegenüber wäre es nicht so sehr Werkzeug als vielmehr Motiv der Gnadenspendung. Die causa motiva aber gehört einer ganz anderen Art von Kausalität an als die causa efficiens[1].

Diesen letzteren Umstand hebt auch Gihr[2] besonders hervor. „Namentlich spricht gegen die bloß moralische Kausalität der Sakramente der Umstand, daß nach derselben die Sakramente nicht mehr im strengen oder eigentlichen Sinne als Wirkursache und als Werkzeuge Gottes zur Heiligung der Menschen begriffen und festgehalten werden können. Die Wahrheit, daß die Sakramente instrumental wirkende Ursachen in der Hand Gottes sind, steht zu fest,

[1] Vgl. Labat l. c.: „Instrumenta moralia, quae concurrunt ad obtinendum vel impetrandum aliquid, non sunt profecto instrumenta conferentis donum, sed solum alterius, qui excitabat ac movebat ad conferendum beneficium. Ergo si sacramenta concurrant ad productionem gratiae solum per modum impetrationis, profecto non erunt instrumenta Dei, sed Ecclesiae, cujus est hoc modo impetrare gratiam. Atqui constat apud omnes, sacramenta esse instrumenta Dei, quibus mediantibus nobis confertur gratia."

[2] Die hl. Sakramente der kath. Kirche. Freiburg 1897 S. 80.

als daß sie preisgegeben oder nur irgendwie abgeschwächt werden dürfte." Die Sakramente sind, wenn sie impetratorisch wirken, nicht mehr Werkzeuge Gottes, sondern Christi oder des stellvertretenden minister. Und doch wird als causa efficiens principalis, deren Werkzeuge sie sind, im Tridentinum nicht Christus, sondern Gott bezeichnet, während Christus die causa meritoria genannt wird. „Hujus justificationis causae sunt . . . . efficiens misericors Deus . . . ., meritoria dilectissimus Unigenitus suus . . . ., instrumentalis item sacramentum baptismi" (sess. 6. cap. 7).

g) De Lugo hat einen neuen Weg gesucht, auf dem er den Sakramenten eine wahre moralische Kausalität beilegen könnte, ohne sie zu bloßen Bedingungen herabzusetzen, und seine Darstellungsweise fand viele und bedeutende Anhänger, darunter seine Ordensgenossen Card. Franzelin, Sasse, Chr. Pesch u. a. Die Sakramente haben in sich die Kraft, Gott zur Gnadenspendung zu bewegen, weil sie, moralisch genommen, Handlungen Christi selber sind. Sowie das Gebet Christi Gott bewog, Wunder zu wirken, so hat die sakramentale Handlung die gleiche Kraft: sie geschieht im Namen Christi, welcher durch den minister thätig ist und sich seiner Worte bedient, um die sakramentale Wirkung von Gott zu erbitten nach I. Cor. 4, 1: „Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei." Franzelin fügt noch hinzu: „Deshalb eignet den Sakramenten ein übernatürlicher Wert und eine objektive Würdigkeit (supernaturale pretium et dignitas objectiva), die aus den Verdiensten Christi hervorgeht und die Hervorbringung der Gnade von Seiten Gottes erheischt (exigit)."

Jedenfalls wird den Sakramenten durch diese Darstellung, welche ihnen eine virtus movens Deum zuschreibt, besser als bei Vasquez eine wahre moralische Kausalität gewahrt, aber es lassen sich auch hier noch manche Bedenken

erheben. Man kann fragen: Kommt den Sakramenten, weil sie moralisch genommen Handlungen Christi sind, eine höhere Würde zu, ohne Rücksicht auf sein Leiden oder nur mit Rücksicht auf dieses Leiden? De Lugo entscheidet sich für das Erstere. Er sagt ausdrücklich: „Deus tum meritis Christi olim in cruce completis tum praesenti sacramento movetur ad conferendam gratiam“ (disp. 4. sect. 5. n. 91. 92). Dann aber würden uns im Sakramente nicht bloß die einstmals erworbenen und in sich abgeschlossenen Verdienste Christi zugewendet, sondern die im Namen Christi vollzogene sakramentale Handlung würde einen neuen, selbständigen Beweggrund bilden, der Gott zur Gnadenspendung veranlaßt und ohne den das durch Leiden und Tod erworbene Verdienst Christi uns zum Heile nicht wirksam sein könnte. Man müßte entgegen dem Tridentinum das Sakrament nicht nur als causa instrumentalis, sondern auch als causa meritoria auffassen. De Lugo sucht wohl dieser Konsequenz auszuweichen, indem er den Sakramenten nicht eine eigentlich meritorische, sondern eine quasi-impetratorische Kraft zuschreibt. „Nos non dicimus, quod actiones sacramentales ita sunt operationes Christi, ut per illas Christus mereatur gratiam, sed ita, ut per illas quasi impetret a Deo illam gratiam.“ Allein durch die Art und Weise, wie er diese impetratorische Kraft darstellt, scheint er den Sakramenten wieder die ihnen früher zugeschriebene selbsteigene virtus motiva abzusprechen und das Hauptgewicht auf die durch Christi Leiden und Tod gegebenen Verdienste zu legen. „Ad hoc autem non debet attendi bonitas, quae sit in ipsa actione praesenti, sed dignitas illius, qui petit, et petitio... Sic petitio illius, qui est de nobis optime meritus, habet magnam vim ad impetrandum, fert enim secum omnia merita praecedentia. Christus ergo petens gratiam hominibus eo ipso applicat sua merita et facit, quod

petitio ipsa habeat maximam vim ad impetrandum, quod petit. Hanc enim vim experimur nos quotidie in precibus eorum, quos vel amamus vel reveremur, ita ut importunae preces censeantur inferre vim et preces ejus, qui imperare potest, aliquo modo cogant; non quia movemur a bonitate illarum precum, sed a precibus illius, qui bonus est vel cui sumus alias adstricti." Wenn ich einem Armen ein Almosen spende, weil sich ein mir sehr lieber Freund für ihn verwendet hat und der Arme in seinem Namen bittet, so bewegt mich zum Almosengeben nicht die objectiva dignitas der Bitte des Armen, sondern nur die Rücksicht auf den Freund und die im Namen des Freundes gestellte Bitte ist für mich bloß die Bedingung oder das Zeichen, daß hier ein Fall vorliegt, in welchem meine Liebe zum Freunde sich zu bethätigen hat. De Lugo selber macht sich diesen Einwand: „Christus ante suam mortem non solum posuit merita, sed applicuit illa determinate pro gratia danda per sacramenta et meruit determinate, quod daretur gratia in sacramentis et hoc stabilivit cum Deo. Nunc ergo non oportet movere denuo Deum, sed quasi revocare illi in memoriam pactum suum seu ponere sacramentum, quae est conditio, sub qua fuerat stabilita gratia danda hominibus. Sicut si aliquis statueret cum amico, ut quoties a suo servo fuisset petita pecunia, daret ei, tunc petente servo daret amicus non propter petitionem servi tanquam causam, sed propter preces amici et pactum factum de danda pecunia sub ea conditione; non enim moveretur aliter a petitione servi nisi ut a conditione, cum jam esset sufficienter motus a petitione amici et promissione sua." De Lugo gibt folgende Antwort: „Pactum illud dupliciter potuit fieri cum amico, primo de danda pecunia, posita illa conditione servi petentis, secundo de danda pecunia propter preces servi. Et quidem

si hoc secundo modo fieret, non est dubium, quin preces servi postea essent causa moralis movens ad dandam pecuniam, alioquin enim non satis fieret pacto de danda pecunia propter preces servi. Hoc autem modo meruit Christus in hac vita et stabilivit cum Deo gratiam nobis dandam per sacramenta, sc. ut daretur et ut daretur propter sacramenta tanquam propter motivum et causam moralem.“ Wenn in dem angeführten Beispiele der Ausdruck propter preces servi den Sinn haben soll, daß den Bitten des Dieners eine selbständige bewegende Kraft innewohnt ohne Rücksicht auf die Empfehlung seitens des Freundes, so wären diese Bitten eine neue moralische Ursache, die zu dem pactum mit dem Freunde noch hinzukommt. In der Anwendung auf die Sakramente könnte man dann nicht sagen, sie haben deshalb eine bewegende Kraft, weil sie moralisch genommen Handlungen Christi sind, sondern weil ihnen eine selbständige bewegende Kraft eigen ist. Wenn aber die Bitten des Dieners keine selbständige bewegende Kraft haben, so ist das propter preces servi ganz gleichbedeutend mit si servus petat, also mit einer bloßen Bedingung.

Franzelin will noch bestimmter als De Lugo die den Sakramenten eigene Würdigkeit, wodurch sie die Gnadenwirkung erheischen, ganz mit der dignitas ipsius Christi identifiziren, aber dabei scheint die eigene objektive Würdigkeit der Sakramente noch mehr aufgegeben zu sein. Allerdings handelt der minister des Sakramentes, wie Franzelin sagt, auctoritate et potestate a Christo delegata, aber die vom Delegirten vollzogene Handlung ist der des Delegirenden gleichwertig nicht deshalb, weil sie kraft der Delegation in sich einen höheren Wert besitzt, sondern weil durch die vom Delegirten als solchem vorgenommene Handlung der Wille des Delegirenden zum Ausdruck kommt. Physisch betrachtet unterscheidet sich die Handlung des Delegirten in

nichts von der des Nicht-Delegirten; damit sie ihre Gleichwertigkeit mit der des Delegirenden erlange, bedarf es nur irgend eines äußeren authentischen Zeichens, durch welches sie als delegirte legitimirt erscheint. In der Anwendung auf die Sakramente würde man sagen, der Spender des Sakramentes handelt als Delegirter Christi und in Folge dessen hat seine Handlung dieselbe Wirkung, wie wenn sie unmittelbar von Christus selbst ausginge. Aber damit ist noch keineswegs bewiesen, daß die sakramentale Handlung dadurch irgendwelche innere objektive Würde erhält, die von der des Delegirenden unterschieden wäre. Darum ist wohl ganz richtig, was Franzelin sagt: „Christus Redemptor sanctificatione et meritis per passionem et mortem suam consummatis etiam meruit, ut posset instituere sacramenta tanquam suas operationes sacras ad applicationem pretii sui sanguinis pro singulis, dum perpetuo per suos legatos ea administraret.“ Doch liegt in diesen Prämissen nicht der daraus gezogene Schluß: „Unde meruit Christus supernaturale pretium et supernaturalem dignitatem sacramentorum.“ Christus verdiente durch sein Leiden, daß durch die sakramentalen Handlungen die Gnade verliehen würde; aber er verdiente nicht und wollte nicht verdienen, daß jene äußeren Handlungen selbst eine ihnen selbständig anhaftende höhere Würde erhielten, deren sie als materielle Handlungen weder fähig noch bedürftig sind. Ihre einzige Aufgabe besteht, wie Franzelin selbst vorher andeutete, nur in der applicatio meritorum Christi, welche durch sie als Werkzeuge erfolgt. Die durch das Werkzeug hervorgebrachte höhere Wirkung kann aber, weil sie nur in der causa principalis ihren Grund hat, dem Werkzeuge als solchem keine höhere Würde verleihen außer höchstens per denominationem extrinsecam wegen der durch dasselbe erzielten höheren Wirkung. Franzelin selbst gibt zu: „Horum

(sacramentorum) dignitas, tum quatenus Christus Redemptor ea ex suis meritis instituit, tum quatenus ipse principaliter ea per suos ministros dispensat, tota derivatur ex dignitate personae et ex pretio sanguinis Redemptoris. Non intelliguntur itaque sacramenta operationes Christi tanquam nova augmenta meritorum ejus, quod sane absurdum foret opinari, sed eorum dignitas et pretium supernaturale fundatur in satisfactione ac meritis completis in cruce." Wenn also die ganze Würde der Sakramente abzuleiten ist aus der Würde der sich ihrer bedienenden Person Christi, so kann auch die ihnen eigene Kraft, durch welche sie Gott zur Gnadenspendung bewegen, ausschließlich nur dieser Würde der Person des Erlösers, nicht aber irgend welcher davon unabhängigen, selbständigen objektiven Würdigkeit der Sakramente zugeschrieben werden. Ebendasselbe ergibt sich aus dem weiteren von Franzelin gebrauchten Ausdrucke: „Dici potest sacramentum nomine et auctoritate Christi administratum exhibere coram Deo pretium sanguinis Christi in cruce effusi." Das Darbringen oder Vorweisen einer kostbaren Gabe erzielt seine Wirkung nicht wegen des hohen Wertes des Darbringens oder Vorweisens selbst, sondern wegen der dargebrachten Gabe.

So scheint also auch in der von De Lugo und Franzelin vorgelegten Weise der causalitas moralis die Auffassung der Sakramente als bloßer Zeichen oder Bedingungen nicht genügend ausgeschlossen zu sein.

h) A mort. Nach ihm ist die Mitwirkung der Sakramente zur Hervorbringung der Gnade eine bloß passive per modum recipientis et continentis Spiritum s. Dieses Enthaltensein des hl. Geistes oder der göttlichen Kraft im Sakramente wird auch umschrieben als eine applicatio Spiritus sancti ad materiale sacramenti, die wiederum in einer relatio realis Spiritus sancti ad sacramentum

bestehe. Amort selbst verwahrt sich dagegen, diese Art von Kausalität der Sakramente als physische zu bezeichnen und er erklärt ausdrücklich, nach seiner Ansicht sei keinerlei physisch wirksame Kraft oder Qualität in den Sakramenten anzunehmen. Allein welche andere Art von Mitwirkung den Sakramenten zukomme, kraft deren sie causae gratiae genannt werden könnten, ist aus der Darstellung Amorts nicht ersichtlich. Wenn durch die Ausdrücke recipere et continere Spiritum sanctum und applicatio virtutis divinae keinerlei physische Veränderung im Sakramente bezeichnet wird, so ist erst recht nicht begreiflich, wieso durch dieses bloße Aufnehmen und Enthalten des hl. Geistes und durch seine Applikation an das Sakrament dieses den Charakter einer moralischen Ursache erhalten solle. Göttliche Kraft und Sakrament existiren und wirken neben und unabhängig von einander jedes in seiner Ordnung; die göttliche Kraft wirkt die Gnade, das Sakrament bringt seine ihm naturgemäße physische Wirkung hervor, ohne daß irgend welcher Zusammenhang zwischen dieser letzteren und der Gnade bei Amort aufgezeigt wäre. Der Ausdruck relatio realis gibt über diesen Zusammenhang nicht den mindesten Aufschluß.

i) Billot. Seine Ansicht zeichnet sich durch eine besondere Einfachheit und Klarheit aus, aber sie stützt sich auf eine Voraussetzung, durch welche den Sakramenten von vornherein jegliche wahre causalitas effectiva genommen wird. Nach Billot ist die Mitwirkung des Sakramentes ex propriis auf der Linie des Bezeichnens (in linea significandi) zu suchen und dieses Bezeichnen erhält den Charakter einer werkzeuglichen Thätigkeit dadurch, daß es von der causa principalis, also von Gott nach einem bestimmten Ziele hingeordnet wird. Billot selber gibt also zu, daß das Sakrament ohne diese göttliche Hinordnung nur Zeichen und noch nicht Ursache ist. Jedes Zeichen, sagt er, ist seiner Natur nach Darstellung und Kundmachung der ordnenden

Thätigkeit eines intelligenten Wesens. „Signa ex propria virtute nata sunt praesentare et notas facere quaslibet ordinationes intellectus.“ Hier ist somit noch von keiner Ursächlichkeit des Zeichens die Rede. Erst wenn diese ordnende Thätigkeit des Intellektes zugleich eine anordnende, befehlende ist, ist das Zeichen nicht mehr bloß einfache Kundmachung dieses Befehles, sondern zugleich verpflichtende Anwendung desselben auf das Subjekt, dem der Befehl ertheilt wird. Es ist die Form der authentischen Promulgation des Gesetzes und damit als Werkzeug in der Hand des Gesetzgebers zugleich die Ursache dessen, was durch das Gesetz befohlen wird. B. macht dann die Anwendung auf die Sakramente und zitirt S. Thom. de pot. q. 6. a. 4: „Constat, quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem, quod, imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, sc. humanos, mediantibus superioribus sc. angelis pervenit . . . et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eos quodammodo naturae praesentetur divinum praeceptum, et sic agunt quodammodo spiritus humani vel angelici ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem. . . Nec est mirum, si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter utitur ad faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura utatur instrumentaliter ad spirituum justificationem, ut in sacramentis patet.“

Allein es ist doch offenbar, daß ein Zeichen, welches die Kundmachung einer anordnenden oder befehlenden Intelligenz ist und einem bestimmten Subjekte diesen Befehl überbringt, dadurch allein noch nicht in die Sphäre der eigentlichen Ursächlichkeit emporgehoben wird. Die Bezeichnung des Gegenstandes, an welchem eine Wirkung hervorgebracht werden soll, steht dieser Hervorbringung selber doch rein äußerlich gegenüber. Wohl ist jede Anwendung eines

Werkzeuges auf ein Subjekt eo ipso auch eine Bezeichnung dieses letzteren, aber nicht umgekehrt ist jede Bezeichnung des Subjektes, an dem eine Wirkung hervorgebracht werden soll, auch schon werkzeugliche Ursache derselben. Der Darstellung Billots liegt jedenfalls die Unterscheidung zwischen dem signum speculativum und dem signum practicum zu Grunde. Dem ersteren wird die causalitas efficiens abgesprochen, dem letzteren zugeschrieben. Indes wenn man mit Billot von dem signum practicum eine durch dasselbe physisch hindurchgehende Kraft ausdrücklich ausschließt und ebenso wenig eine moralisch bewegende Kraft darin findet, so kann auch das signum practicum sich nicht über die Linie des Bezeichnens erheben und eigentliche Ursache werden. Es würde nur deshalb praktisch genannt, weil in diesem Falle die Wirkung nicht nur theoretisch bezeichnet, sondern thatsächlich hervorgebracht wird, nicht aber deshalb, weil das Zeichen selber als eigentlich mitbewirkende Ursache erscheint. Auch die aus Thomas (de pot. q. 6. a. 4) zitirte Stelle kann im Sinne Billots, wenn nämlich sowohl die physische als auch die moralische Mitwirkung ausgeschlossen wird, nur von der durch einen Engel oder einen Menschen erfolgten Kundmachung des göttlichen Befehles verstanden werden, welche hinsichtlich der Wunderwirkung nicht eigentliche Ursache ist, sondern ein rein spekulatives Zeichen bleibt.

Die Berufung auf den Ausdruck des hl. Thomas (de verit. q. 27. a. 4. ad 13) „sacramenta significando causant" dürfte ebenfalls nicht ganz zutreffend sein. Billot findet darin eine Identifizirung der vis significativa der Sakramente mit der vis effectiva. Bezeichnen und Bewirken seien nicht zwei disparat neben einander stehende und nur zufällig im Sakramente vereinigte Thätigkeiten, sondern durch eben das, wodurch die Sakramente Zeichen sind, seien sie auch Ursachen. Wer das leugne, nehme den Sakramenten

die Bedeutung wahrer werkzeuglicher Ursachen. Diese letztere Begründung klingt etwas auffallend; denn gerade zu dem Zwecke, um die Sakramente nicht als bloße Zeichen, sondern als eigentliche instrumentale Wirkursachen zu erweisen, haben die sämmtlichen Vertreter sowohl der physischen als der moralischen Kausalität den sakramentalen Handlungen eine von der vis significativa verschiedene und zu ihr noch hinzugefügte vis effectiva angenommen. Billot hingegen ist der Ansicht, daß durch diese Hinzufügung einer vis effectiva zur significativa der werkzeugliche Charakter der Sakramente gefährdet sei. Setzt sich Billot hier in Gegensatz zu all den genannten Auktoren, so ist es außerdem noch fraglich, ob das Wort des hl. Thomas „sacramenta significando causant" notwendig im Sinne Billots zu erklären sei. Der Kontext jener Stelle nötigt keineswegs dazu. „Sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum, ad quem divinitus ordinatur, et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant." Das Sakrament ist ein naturgemäßes Zeichen jener Wirkung, zu deren Hervorbringung es von Gott bestimmt ist, d. h. es besteht zwischen der sinnfälligen natürlichen Wirkung des sakramentalen Zeichens und der Gnadenwirkung desselben eine gewisse Analogie. Das Sakrament soll nach Gottes Anordnung eine bestimmte Gnadenwirkung hervorbringen und es hat von Natur aus eine gewisse Eignung, als Zeichen diese Wirkung zu versinnbilden. Offenbar ist hier die Wirkung als das natura prius Gegebene gedacht, aus dessen Vergleich mit dem sakramentalen Zeichen dann eine gewisse Analogie erst erkannt wird, keineswegs aber wird die Wirkung als das Resultat dieses Versinnbildens hingestellt. Wir können uns unmöglich denken, daß Gott zuerst die sakramentalen Zeichen bestimmte und dann erst an die einzelnen Sakramente gerade eine solche Gnadenwirkung knüpft, welche eine Analogie

mit dem betreffenden sakramentalen Zeichen aufweist, sondern wir halten die umgekehrte Ordnung für die allein mögliche. Wenn Thomas weiter sagt, die Sakramente seien aus diesem Grunde passende Werkzeuge, so kann das wiederum nur den Sinn haben, daß die sakramentale Gnadenwirkung als früher gedacht erscheint und dann erst solche Werkzeuge ausgewählt wurden, welche dieser Gnadenwirkung entsprechend oder angemessen sind. Unmöglich aber kann Thomas sagen wollen, daß diese Angemessenheit der sakramentalen Handlungen für die Bezeichnung oder sinnbildliche Darstellung der Gnadenwirkung mit dem effektiven Hervorbringen dieser Gnadenwirkung selbst identisch sei. Ganz ungezwungen ergibt sich darum die Deutung des significando causant im Sinne von causant id, quod significant, wie dies auch den oben erwähnten von Hugo Victorinus u. a. gegebenen Definitionen des Sakramentes entspricht.

k) Lehmkuhl läßt die Sakramente nur als mittelbare Ursachen der Gnade gelten und setzt ihre unmittelbare Wirkung in die Hervorbringung eines neuen moralischen und juridischen Verhältnisses zu Christus und zu Gott, welches dann die Spendung der Gnade erheischt. Das Was der sakramentalen Wirksamkeit ist hier allerdings in der denkbar einfachsten Weise dargestellt, aber nicht ebenso das Wie. Auf die Frage, durch welche Art von Kausalität die Sakramente jenes neue moralische und juridische Verhältnis hervorbringen, ist Lehmkuhl nicht näher eingegangen. Wir müßten uns die Entstehung desselben wohl nach Analogie der Entstehung anderer juridischer Verhältnisse im menschlichen Leben vorstellen. Die dabei unerläßlichen äußeren Formeln gehen nicht hinaus über die Bedeutung eines äußeren authentischen Zeichens für jenen Willen, durch welchen das neue rechtliche Verhältnis eingeführt wird. Denken wir an die Ernennung für ein öffentliches Amt z. B. für ein kirchliches Beneficium. Die Er-

nennung verleiht dem Ernannten gewisse neue Rechte, beziehungsweise Pflichten. Aber der mündliche oder schriftliche Akt der Ernennung ist nichts anderes als die authentische äußere Sichtbarmachung des im Verleiher des Beneficiums vorhandenen Willens und nur in einem ganz uneigentlichen Sinne würde man die gesprochene oder geschriebene Ernennungsformel als Mitursache jener rechtlichen Wirkungen bezeichnen. Diese Formel ist wohl die werkzeugliche Ursache für die äußere Bezeugung der Einführung eines neuen juridischen Verhältnisses, aber nicht für dessen Entstehung. Darum dürfte auch durch diese Darstellung der moralischen Wirksamkeit der Sakramente ihre Bedeutung als causae efficientes instrumentales kaum hinreichend gewahrt sein.

Vierter Abschnitt.

Resultat der bisherigen Erörterungen. Ansicht Scheebens.

Die der physischen Kausalität der Sakramente entgegenstehenden Schwierigkeiten, wie sie oben im Einzelnen besprochen wurden, scheinen unüberwindlich zu sein, so daß die wahre Lösung der Streitfrage über die Art der Wirksamkeit der Sakramente wohl nur auf dem Boden der moralischen Kausalität gefunden werden kann. Von den verschiedenen Arten der letzteren ist bis jetzt eine unerwähnt geblieben, nämlich jene, welche Scheeben im dritten Bande seiner Dogmatik (S. 236 ff.) aufstellt. Sie wurde bisher wenig beachtet oder als unverständlich hingestellt[1], verdient

[1] „Aliam expositionem hujus rei invenies apud Dr. Scheeben (Dogm. III. 236 sqq.), qui docet, secundum S. Thomam sacramenta cum Deo organice conjungi ita, ut virtus divina per ea transeat ad hominem: hanc autem organicam conjunctionem fieri sine ulla interna qualitativa et substantiali immutatione sacramentorum per solam voluntatem Dei et vocandam esse potius mysticam quam moralem. Qui potest capere, capiat!“ Chr. Pesch l. c.

aber gewiß mindestens ebenso viel Beachtung wie die übrigen und nähert sich vielleicht am meisten der Wahrheit. Ihre Besprechung möge darum den Schluß dieser Ausführungen bilden.

Scheeben ist weder mit der Art, wie die physische Kausalität vor ihm vertheidigt wurde, noch mit der sogenannten moralischen Wirksamkeit zufrieden und er stellt eine neue Art der Wirksamkeit der Sakramente auf, die er selbst die *organische* oder *mystische* nennt. Er glaubt, daß diese Auffassung die richtige Mitte hält zwischen einer einseitig moralischen und einer einseitig physischen Kausalität, ähnlich wie verwandte Formeln des Hugo von St. Victor (vasa gratiae), Wilhelm v. Auxerre (causa materialis), Heinrich v. Gent (continentia Deum operantem) u. a. eine solche Mitte zu fixiren suchten. Das Sakrament ist nach Scheeben nicht bloß todtes Werkzeug, sondern in seinem ganzen Umfange genommen, nach welchem es auch den menschlichen Spender mit einbegreift, ein *lebendiges Organ* des göttlichen Urhebers der Gnade. Das organische Verhältnis zwischen minister und princeps ist die Vereinigung beider in Einer moralisch-rechtlichen Person, der minister bildet gleichsam ein Glied des princeps und beide bilden nur Ein organisches Ganzes. Der minister braucht die Mitwirkung des princeps *nicht* erst zu *erbitten*, vielmehr ist der Wille des ersteren zugleich der des letzteren, mit dessen Macht er investirt und dessen Repräsentant er ist. Ein Bild dieser organischen Verbindung zwischen Menschen gibt die Ehe. Die Gattin steht kraft vollkommenster Angliederung an den Gatten und wechselseitiger Investirung in rechtlicher und physischer Beziehung in Machtgemeinschaft mit ihm. Um als Vermittler im Sinne des Organes zu dienen, bedarf es *keiner eigenen Thätigkeit* des Werkzeuges und *selbst nicht einer Bewegung desselben* von Seiten des agens principale; namentlich dort,

wo die Kraft des agens principale dem Organe substantiell innewohnt, genügt allein schon der Umstand, daß letztere nur als eine dem Werkzeug einwohnende auf die mit letzterem lokal oder sonstwie verbundenen Subjekte einwirkt oder durch das Werkzeug selbst zu dem Subjekte der Wirkung in Beziehung gesetzt wird. In dieser organisch-instrumentalen Wirksamkeit erblickt Scheeben die ungezwungenste und erschöpfendste Darstellung der kirchlichen Lehre und zugleich das rechte Mittel zwischen der einseitig physischen und der einseitig moralischen Kausalität. Desgleichen werde durch sie ein gewisser impetratorischer Charakter der Handlung, wie ihn Guilelmus Parisiensis und Vasquez annahmen, nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, insofern sie implicite eine Bitte von Seiten der Kirche, resp. von Seiten des durch den minister handelnden Christus selbst bildet, in ähnlicher Weise, wie dies der Fall ist bei der menschlichen Gattin, welche über die Macht des Gatten verfügt. Aber diese Bitte ist dann nur die Form des Gebrauches einer dem Bittenden kraft seiner organischen Gemeinschaft mit dem Erhörenden gemeinsamen Macht, nicht bloß ein Gesuch um die Mitwirkung einer dem Bittenden befreundeten oder durch dessen Verdienst ihm verbundenen Person und schließt daher nicht aus, daß der Wille des Bittenden den Charakter eines in sich wirksamen Machtspruches hat. Insofern hier keine Vereinigung zu einer Natur oder Substanz stattfindet, könnte man die Verbindung zwischen Gott und dem menschlichen Spender des Sakramentes wohl auch eine moralische nennen. Aber durch diesen Ausdruck wird der Begriff der organischen Einheit leicht verflacht und man bezeichnet jene Verbindung weit besser als eine mystische.

Man sieht auf den ersten Blick, daß die Darstellung Scheebens eine gewisse Verwandtschaft hat mit den An-

schauungen De Lugo's und Franzelin's, daß sie aber die diesen letzteren noch anhaftenden Härten vermeidet. Bei De Lugo und Franzelin tritt mehr die sakramentale Handlung, bei Scheeben mehr der menschliche Spender als Werkzeug in den Vordergrund. Die beiden genannten Auktoren finden die Kausalität der Sakramente darin, daß ihnen, weil sie moralisch genommen Handlungen Christi sind, eine objektive Würdigkeit eignet, welche die Gnadenspendung von Seiten Gottes erheischt. Damit wird aber den Sakramenten eine virtus motiva specialis zugeschrieben, die unterschieden ist von der Kraft des am Kreuze vollendeten Leidens Christi, welches allein die causa meritoria der Gnadenspendung ist („causa meritoria justificationis est Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit" Trid.). Diese Auffassung widerspricht auch der Natur eines Werkzeuges. Ein Werkzeug als solches kann niemals zugleich Motiv für die Hervorbringung dessen sein, wozu es als Werkzeug verwendet wird. Das Motiv muß bereits vorhanden sein und seinen Einfluß ausüben, bevor das Werkzeug ausgewählt und angewandt wird. Betrachtet man hingegen mit Scheeben den menschlichen Spender des Sakramentes als lebendiges Organ Christi, so ist die Spendung des Sakramentes ebenfalls wie bei De Lugo eine Handlung Christi selbst, aber dieser Akt der Spendung hat nicht eine besondere Gott zur Gnadenspendung bewegende Kraft wegen irgend welcher inneren objektiven höheren Würde, sondern ist einfach der Akt, durch welchen Christus die Früchte der einstmals vollbrachten Erlösung den einzelnen Gläubigen mittheilt. Dadurch tritt zugleich der werkzeugliche Charakter der sakramentalen Handlung in das vollste Licht. Wenn der minister des Sakramentes das Organ Christi ist, so spendet Christus selber

das Sakrament durch dieses sein lebendiges Organ und die Spendung des Sakramentes durch den menschlichen minister muß gerade so beurtheilt werden wie die Spendung durch Christus selbst. Wenn nun Christus wieder in sichtbarer menschlicher Gestalt unter uns erschiene und irgend ein Sakrament spendete, so hätte die physische Handlung dieser Sakramentenspendung nicht einen besonderen objektiven Wert, durch den Gott zur Gnadenmittheilung bewogen würde, sondern sie wäre bloß das Werkzeug in der Hand Christi, eine bestimmte Person als diejenige zu bezeichnen, welcher Christus hic et nunc die Erlösungsgnade mittheilt, und diese Person zugleich von dieser Thatsache zu vergewissern, das Motiv zur Gnadenspendung aber für Gott wäre allein die Rücksicht auf das einst vollbrachte Erlösungswerk. Scheeben nimmt also den Hauptgedanken De Lugos auf, ist aber bei seiner Auffassung nicht genötigt, den Sakramenten einen selbsteigenen, von dem Verdienste des Leidens Christi unterschiedenen Wert beizulegen.

Bei dieser Auffassung Scheebens findet auch der allgemein ausgesprochene Gedanke Heinrichs von Gent von der besonderen inexistentia Dei in sacramentis eine detaillirtere und sehr ansprechende Ausführung, desgleichen kommt die von Wilhelm von Paris und von Vasquez eingeführte Formel von der Wirksamkeit per modum impetrationis zur Geltung. Christus selbst als Sakramentenspender erbittet (impetrat) nach seiner menschlichen Natur von Gott die Gnadenmittheilung nicht durch ein in der sakramentalen Handlung gelegenes neues Verdienst, sondern lediglich durch den Hinweis auf die früher vollbrachte Erlösung und damit stimmt genau auch der oben S. 119 zitirte Satz De Lugos: „Nos non dicimus, quod actiones sacramentales ita sunt operationes Christi, ut per illas Christus mereatur gratiam, sed ita, ut per illas quasi impetret a Deo illam gratiam. Ad hoc autem non debet attendi boni-

tas, quae sit in ipsa actione praesenti, sed dignitas illius, qui petit."

Die Darlegung Scheebens scheint also in der That geeignet zu sein, die verschiedenen sonstigen Auffassungen der moralischen Kausalität in befriedigender Weise zu versöhnen, weil sie die Hauptgedanken derselben wiedergibt und in eine einheitliche Form zu verbinden vermag. Wenn wir die allmähliche Entwicklung in den Anschauungen über die moralische Kausalität überblicken, so finden wir eine immer genauere Determinirung der anfangs nur allgemein gehaltenen Formeln, bei der man sich unwillkürlich erinnert an die Art, wie wir nach Thomas von allgemeinen Vorstellungen ausgehend durch Hinzufügung neuer besonderer Merkmale schließlich zur genaueren Erkenntnis eines einzelnen Gegenstandes gelangen. „Prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam minus commune et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus quam deprehendatur esse animal, et prius deprehenditur esse animal quam deprehendatur esse homo, et prius homo quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine quam distinguat hunc hominem ab alio homine et ideo pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque, ut dicitur Physic. l. 1. text. 5" (I. q. 85. a. 3). Zuerst begegnet uns bei Wilhelm v. Auxerre die Darstellung der sakramentalen Gnadenvermittlung unter dem noch sinnlichen Bilde eines Gefässes, in welchem die göttliche Gabe dargereicht wird. Wilhelm v. Paris fand diese Darstellung zu materiell und zu äußerlich und vergeistigte sie durch die Idee einer den Sakramenten eigenen impetratorischen Kraft. Heinrich von Gent betonte mehr die Thätigkeit des agens principale, Gottes, der in den Sakramenten auf besondere Weise thätig ist.

Weil aber bei den beiden letzteren Auffassungen der werkzeugliche Charakter der Sakramente zu sehr zurücktritt, führte Aegidius zunächst eine indirekte Kausalität der sakramentalen Handlung ein, welche spätere Theologen in eine direkte verwandelten. Canus verglich die sakramentale Handlung mit der Vorweisung eines Schuldscheines, welcher die Auszahlung der darauf angewiesenen Summe bewirkt. Da die Sakramente bei diesem Vergleich zu sehr als bloße Zeichen erscheinen, setzte De Lugo die wirkende Kraft der Sakramente darein, daß sie moralisch genommen Handlungen Christi seien und als solche eine objektive Würdigkeit besitzen, die Gott zur Gnadenspendung bewegt. Scheeben endlich identifizirt die sakramentalen Handlungen des menschlichen minister vollständig mit den Handlungen Christi selbst, der durch den menschlichen Spender als sein lebendiges Organ den Menschen die durch sein Leiden und seinen Tod verdiente Gnade mittheilt.

Scheeben selbst nennt die von ihm vorgetragene Art der Kausalität der Sakramente eine organische oder mystische und er hält die Bezeichnung moralische Kausalität für minder passend. Wenn wir jedoch unter moralischer Kausalität im Gegensatz zur physischen jene Wirksamkeit verstehen, bei welcher kein physisches Hindurchgehen der göttlichen Kraft und kein Getragenwerden derselben durch das Sakrament stattfindet, so ist kein Zweifel, daß die Ansicht Scheebens mit zu den verschiedenen Arten der moralischen Kausalität gerechnet werden muß. Denn er lehnt ausdrücklich jede Mitwirkung ex propriis von Seiten der sakramentalen Handlung und des menschlichen Spenders ab und betrachtet letzteren nur als stellvertretendes Organ Christi selbst. Diese Annahme zum Organ bringt aber keine physische Veränderung in der Leistungsfähigkeit des menschlichen Sakramentenspenders und seiner sakramentalen Handlung hervor, sondern besteht in letzter Linie in einer Auto-

risirung und Delegirung des minister zur Setzung der sakramentalen Handlungen mit all den Wirkungen, die Christus selbst durch diese Handlungen hervorbrächte. Nach Scheeben würde aber die sakramentale Handlung, selbst wenn sie unmittelbar von Christus selbst gesetzt würde, nicht physisch die göttliche Kraft in sich aufnehmen und tragen, sondern nur zur Bezeichnung der Person des Empfängers dienen und somit nur moralisch zur Hervorbringung der Gnade mitwirken. Weil aber Christus selbst der eigentliche Spender des Sakramentes ist, so hat die sakramentale Handlung nicht bloß die Bedeutung einer Bedingung, sondern sie ist als Handlung Christi selbst die auktoritative reale Zuwendung der Gnade, ebenso wie es die Worte Christi an den Gichtbrüchigen (Matth. 9) waren, da er sagte: Confide fili, remittuntur tibi peccata tua. Ohne daß der Hauch der Worte Christi die gnadenspendende göttliche Kraft physisch in sich aufnahm, waren sie doch für ihn das Werkzeug, den Kranken als das Subjekt der Gnadenwirkung zu bezeichnen und ihn der geschehenen Gnadenwirkung zu versichern.

Anhang.

Die Ansicht des hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente.

Man findet wohl kaum einen schlagenderen Beweis dafür, wie sehr die einmal festgewurzelte Ueberzeugung von der Wahrheit einer Sache dem Urtheil über darauf bezügliche Fragen ihre bestimmte Färbung verleiht als die Aussagen der Vertheidiger der physischen und jener der moralischen Kausalität über die Haltung, welche der größte der Scholastiker, der hl. Thomas in dieser Frage einnimmt. Die Texte des hl. Thomas liegen allen in gleicher Weise vor, seine Ausdrucksweise ist im Allgemeinen klar und verständlich und doch wird er sowohl von den Anhängern der

physischen als auch von denen der moralischen Kausalität und zwar zuweilen in der energischesten Weise als Parteigenosse in Anspruch genommen. Am kräftigsten klingen die Aeußerungen Gonet's und Bernal's, eines Dominikaners und eines Jesuiten. Der erstere sagt: „De hoc dubitare (sc. quod S. Thomas teneat causalitatem physicam sacramentorum) est tenebras soli offundere et, ut ajunt, in meridie caecutire." Das gerade Gegentheil behauptet Augustinus Bernal S. J. (disp. 10. de sacram. sect. 4. § 2, zitirt bei Gonet): „Influxus physici sacramentorum assertio nequit s. Thomae nisi cum vitiis pluribus attribui et hujus positionis assertores ignorantes, inepti philosophi, summe stupidi et incredibilis oscitantiae auctores appellandi sunt." In weniger schroffer Form, aber nicht minder entschieden bezeichnen auch andere Vertheidiger der moralischen Kausalität wie Kamperger, Canus, Vasquez, De Lugo, Franzelin, Sasse den Aquinaten als Patron ihrer Ansicht. Chr. Pesch meint, der hl. Thomas hätte diese Frage nicht de industria behandelt und man könne darum „tuto" die moralische Kausalität festhalten. Allein wer vorurtheilslos die betreffenden Stellen bei Thomas liest, wird sicher Schanz beipflichten, welcher sagt: „Es scheint mir vergebliche Mühe, den hl. Thomas für die moralische Wirksamkeit anzurufen."

Daß ein Argument a priori, wie Kamperger ein solches anführt, in dieser Frage nicht beweiskräftig ist, ist selbstverständlich, Er meint, ein Genie wie der hl. Thomas hätte sicher die bedeutenden Schwierigkeiten bemerkt und zu widerlegen gesucht, welche der physischen Kausalität entgegenstehen: man müsse darum zu seiner Ehre annehmen, er hätte nicht die physische Kausalität gelehrt[1]. Die Sache kann

[1] „Mihi est plus quam probabile, D. Thomam non concessisse sacramentis physicam gratiae causalitatem... Argumento mihi est ipsum praecelsum ingenium angelici praeceptoris,

nur aus den Schriften des Thomas selbst entschieden werden. Die genannten Anhänger der moralischen Kausalität klammern sich an gewisse Stellen, an denen Thomas die Kraft der Sakramente aus dem Leiden Christi ableitet, das sie gleichsam repräsentiren und mit dem sie in Verbindung sind („Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum, in cujus signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis" III. q. 62. a. 5; — „Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen: nam continuatio, quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. . . . A passione Christi, quae est causa humanae justificationis, convenienter derivatur virtus justificativa ad sacramenta N. L., non autem ad sacramenta V. L." ibid. a. 6. — „Hujusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habent et ipsam quodammodo repraesentant" cont. Gent. IV. 57); ferner an Stellen, an denen Thomas die Wirksamkeit der Sakramente zurückführt auf eine motio Dei et Christi, die er näher erklärt als ordinatio et institutio ad sanctificationem nostram („Causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente . . . et hoc modo sacramenta N. L. gratiam causant; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam" III. q. 62. a. 1. — „Hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem" III.

quod et vidisset et visas explanasset graves difficultates impedientes physicam illam causalitatem, sed reliquit omnes inexplicatas, ergo in illius honorem potius dicendum est, quod ipse non concessit sacramentis physicam gratiae causalitatem" l. c.

q. 62. a. 4. ad 1. — „Sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti“ ibid. ad 3 — „Sacramenta operantur ad gratiam, prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum, qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem et applicationem ad eum, qui accedit ad sacramenta“ de verit. a. 4. ad 4). Allein wenn diesen hier zitirten Aeußerungen des hl. Thomas noch irgend eine Dunkelheit anhaftet, so haben wir andere, die jeden Zweifel ausschließen und die dann auch die ersteren im richtigen Lichte erscheinen lassen. Thomas bespricht wiederholt die Frage, ob eine geistige Kraft, wie es die gnadenspendende göttliche Kraft ist, von einem Körper aufgenommen und getragen werden kann und er antwortet mit einer Distinktion. Diese Frage hat bei der bloß moralischen Kausalität der Sakramente überhaupt keinen Sinn. „In re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum, potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis et sermo audibilis existens causa disciplinae, ut dicitur in libro de sensu et sensato, continet intentiones animae quodammodo“ (IV. d. 1 q. 1. a. 4. sol. 2. ad 4). — „Virtus instrumenti, inquantum hujusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id, quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aëre, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili, et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari. . . . Et quia sacramenta non faciunt effectum spiritualem, nisi inquantum sunt instrumenta, ideo virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed ens incompletum“ (ibid. sol. 2). — „Gratia est in sacramento N. L. non

quidem secundum similitudinem speciei sicut effectus est in causa univoca, neque etiam secundum aliquam formam propriam et permanentem et proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatae in sole, sed secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae“ (III. q. 62. a. 3). — „Necesse est ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicujus rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur, et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura, virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum, sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens“ (ibid. a. 4). — „Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, inquantum sc. corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum, sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum, intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo virtus spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem« (ibid. ad 1). Deutlicher konnte Thomas überhaupt nicht ausdrücken, daß er ein phyſiſches, wenn auch inkompletes und fließendes Sein der geiſtigen Kraft in natura lehren wolle. Wenn jemand mit Scotus das angeführte Beiſpiel von der geiſtigen Kraft im materiellen Worte für ungeeignet hält, ſo mag er es thun, damit wird

aber nur gezeigt, daß Thomas ein unpassendes Beispiel wählte, nicht aber, daß er an kein physisches Enthaltensein der geistigen Kraft in einem körperlichen Wesen glaubte. Die zuletzt angeführten unzweideutigen Stellen finden sich fast alle im selben Kontext mit denen, welche angeblich für die moralische Kausalität sprechen sollen, und stellen auch diese letzteren klar. Die Sakramente haben ihre Kraft aus dem Leiden Christi, insofern dieses Leiden die causa meritoria der Gnade ist, die durch die Sakramente physisch mitgetheilt wird. Eine ordinatio, institutio und benedictio divina war notwendig, einmal, weil die Gnadenwirkung die natürliche Kraft der sakramentalen Handlung übersteigt und nur in Gott ihren letzten Ursprung haben kann, und dann, weil in der Voraussetzung des hl. Thomas ein körperliches Wesen nur dann eine geistige Kraft vorübergehend in sich aufnehmen und tragen kann, wenn es als Werkzeug von einer geistigen causa principalis, also hier von Gott gebraucht wird.

Man wird also den hl. Thomas schwerlich als Vertheidiger der bloß moralischen Kausalität der Sakramente zitieren können, dennoch aber salva debita reverentia einer Anschauung beipflichten dürfen, die er nicht theilte.

Verzeichnis der benützten einschlägigen Literatur[1].

Abelly Ludovicus, episcopus Ruthenensis († 1691), Medulla theologica, Colon. Agripp. 1705 (causal. physica).

B. Albertus Magnus O. P. († 1280), Commentarii in IV. sent., Lugduni 1651 (physic.).

Alexander Halensis O. M. († 1245), Quarta pars summae, Papiae 1489 (incertus).

S. Alphonsus de Ligorio († 1787), Theologia moralis, Bassani 1837 (utraque sententia probabilis).

Amort Eusebius, canon. regularis († 1775), Theologia moralis, August. Vindel. 1777 (moral.).

Antoine Paulus Gabriel S. J. († 1743), Theologia universa speculativa et practica, Venetiis 1764 (moral.).

Augustinis, Aemilius de, S. J. († 1899), De re sacramentaria praelectiones, Woodstock 1878 (moral.).

Bach Joseph, Die Siebenzahl der Sakramente, Regensburg 1864 (ohne bestimmte Stellungnahme, Anklänge an Scheeben).

Becanus Martinus S. J. († 1624), Theologia scholastica, Rouen 1658 (moral.).

V. Bellarmini Robertus Card. S. J. († 1621), Disputationes de controversiis christianae fidei, Coloniae 1615 (causalitas physic. longe probabilior et tutior).

Berlage Anton († 1881), System der kathol. Dogmatik, Münster 1846 (unentschieden).

Berti Joan. Laur. († 1766), Theologia historico-dogmatico-scholastica, Monachi et Pedeponti 1749 (indirecte physic.).

Billot Ludovicus S. J., Tractatus de sacramentis, Romae 1889 (imperativa).

[1] In der Klammer ist die Stellungnahme der betreffenden Auktoren zur gegenwärtigen Frage angedeutet.

Billuart Renatus O. P. († 1757), Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata seu cursus theologiae universalis, Wirceburgi 1758 (physic.).

S. Bonaventura Card. O. M. († 1274), Opera omnia, Parisiis 1866 (incertus).

Boucat Antonius O. S. Franc. de Paula († 1718), Theologia Patrum scholastico-dogmatica, sed maxime positiva, Venetiis 1736 (causalitas physic. probabilior).

Bucceroni Januarius S. J., Commentarius de sacramentorum causalitate, Parisiis 1884 (incertus).

Bulsano Albertus a, Institutiones theologiae dogmaticae specialis, recognitae a P. Gottfried a Graun O. Capuc., Oeniponte 1894 (incertus).

Cajetanus Thomas de Vio Card. O. P. († 1534), Angelici Doctoris S. Thomae Summa theologica cum commentariis Cajetani, Patavii 1698 (physic.).

Canus Melchior episcop. Canar. O. P. († 1560), Relectio de sacram. in genere, Romae 1890 (moral.).

Concina Daniel O. P. († 1756), Theologia christiana dogmatico-moralis, tom. 8. Neapoli 1775 (physica probabilior).

Conink Aegidius S. J. († 1633), Commentariorum ac disputationum tomi duo, Antwerpiae 1616 (moral.).

Contenson Vincentius O. P. († 1674), Theologia mentis et cordis, Colon. Agripp. 1722 (physic.).

Durand Barthol. († 1720), Clypeus scoticae theologiae, Venetiis 1709 (moral.).

Durandus a S. Porciano O. P. Meldensis episcop. († 1334), Commentariorum in Petri Lombardi sententias theologicas libri quatuor, Venetiis 1586 (merae conditiones).

Egidius Romanus archiepisc. O. S. August. († 1316), Quodlibetum quintum, Bononiae 1481 (physic. indirecte).

Franzelin Joan. Bapt. Card. S. J. († 1886), Tractatus de sacramentis in genere, Romae 1878 (moral.).

Friedhoff Franz († 1878), Katholische Dogmatik, Münster 1855 (unentschieden).

Gihr Nicolaus, Die hl. Sakramente der kathol. Kirche, Freiburg 1897 (unentschieden, hinneigend zur phys. Kausalität).

Girken Nicolaus O. Eremit. S. August. († 1717), Summa theologiae scholasticae, Coloniae Agripp. 1736 (physic.).

Gonet Joan. Bapt. O. P. († 1681), Clypeus theologiae thomisticae, Antwerpiae 1725 (physic.).

Gotti Vinc. Card. O. P. († 1742), Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomae Aquin., Bononiae 1733 (physic.).

Guilhermus Parisiensis episcopus († 1249), Tractatus de sacramentis in generali (per modum impetrationis).

Guillelmus Altissiodorensis († 1232), Perlucida explanatio in quatuor sent. libros, Parisiis („vasa“ gratiae).

Hahn Georg Ludwig, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient, Breslau 1864 (ohne Stellungnahme).

Hamelius Du, Joan. Bapt. († 1706), Theologia speculativa et practica, Parisiis 1691 (moral.).

Henricus Gandavensis († 1293), Aurea quodlibeta, Venetiis 1613 (Deus specialiter inexistens in sacram.).

Hermann Amandus O. M. († 1700), Tractatus theologici in quartum sent. librum, Coloniae 1690 (moral.).

Hugo de S. Victore († 1141), Summa sententiarum und de sacramentis christianae fidei, Migne („vasa“ gratiae).

Hurter Hugo S. J., Theologia dogmatica, Oeniponte 1885 (causae physicae „dici“ possunt, nulla tamen qualitas superaddita vel virtus obedientialis).

Isambert Nicolaus († 1642), Commentarius in S. Thomae summam, Parisiis 1639 (physic.).

Joannes a S. Thoma O. P. († 1644), Opera edita Coloniae Agripp. 1711 (physic.).

Juenin Caspar Congreg. Orat. († 1727), Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis in genere et specie, Venetiis 1773 (moral.).

Kamperger Franc. Alois. S. J. († 1698), Quaestiones et responsa theologica, Eystadii 1716 (moral.).

Kenrick Franc. Patricius, archiep. Baltimor. († 1863), Theologia dogmatica, Mechliniae 1858 (moral.).

Labat Petrus O. P. († 1670), Theologia scholastica, Tolosae 1661 (physic.).

Lehmkuhl Augustinus S. J., Theologia moralis, Friburgi 1890 (moral.).

Lessius Leonardus S. J. († 1623), Praelectiones de sacramentis, Lovanii 1645 (moral.).

Lingens Emil S. J., Die innere Schönheit des Christenthums, Freiburg 1895 (ohne ausdrückliche Stellungnahme, anklingend an Scheeben).

Lugo, Joan. de, Card. S. J. († 1660), Disputationes scholasticae et morales, Parisiis 1892 (moral.).
Mastrius Barthol. de Meldula, O. M. († 1673), Disputationes theologicae, Venetiis 1684 (moral.).
Maurus Sylvester S. J. († 1687), Opus theologicum, Romae 1687 (physic.).
Mezger Paulus O. S. B. († 1702), Theologia scholastica, Augustae Vindel. et Dilingae 1719 (physic.).
Morgott Franz, Der Spender der hl. Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin, Freiburg 1886 (physisch).
Oswald, J. H., Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche, Münster 1856 (physisch, jedoch nicht ganz sicher).
Pallavicini Sforzia Card. S. J. († 1667), De universa theologia assertiones, (plus quam moral., minus quam physic., qualitas impressa exigens productionem gratiae).
— Vera Concilii Trid. historia contra falsam Petri Suavis Polani narrationem, Antwerpiae 1673.
Perrone Joannes S. J. († 1876), Praelectiones theologicae, Lovanii et Moguntiae 1840 (incertus, causalitas moralis clarior videtur).
Pesch Christianus S. J., Tractatus dogmatici: de sacramentis in genere, Friburgi 1896 (moral.).
Petrus Lombardus († 1164), Sententiarum libri quatuor (incert.).
Salmanticenses Fratres discalceati B. M. de Monte Carmeli, Cursus theologicus, Parisiis et Romae 1870 (physic.).
Sasse Joan. Bapt. S. J. († 1898), De sacramentis Ecclesiae, Friburgi 1897 (moral.).
Schanz Paul, Die Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche, Freiburg 1893 (unentschieden).
Schäzler Konstantin († 1880), Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, München 1860 (physisch).
Scheeben M. Joseph († 1888), Handbuch der kath. Dogmatik, Freiburg 1882 (mystisch).
Schell Hermann, Katholische Dogmatik, Paderborn 1892 (unentschieden, hinneigend zur physischen Wirksamkeit).
Schouppe Fr. Xav. S. J., Elementa theologiae dogmaticae, Bruxellis 1863 (utraque sent. probabilis).
Schrader Clemens S. J. († 1875), Theses theologicae (series quarta, thes. 36), Vindobonae 1865 („sacramenta analogiam habent non tam cum causis moralibus, quam satius cum physicis").

Schwane Joseph († 1892), Dogmengeschichte der neueren Zeit (seit 1517) Freiburg 1890 (physisch).

Schwetz Joan. († 1890), Theologia dogmatica catholica, Viennae 1854 (ohne Stellungnahme).

Scotus Joan. Duns, O. M. († 1308), Quartum scriptum Oxoniense, Venetiis 1515 (merae conditiones).

Simar Theophil Hubert, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg 1893 (physisch).

Soto Dominicus O. P. († 1560), Commentarii in IV. sent., Salmanticae 1568 (mittelbar physisch).

Suarez Franciscus S. J. († 1617), Commentaria ac disputationes in III. partem S. Thomae, Parisiis 1860 (phys.).

Sylvestris Franc. de, Ferrariensis, O. P. († 1528), Commentarii in S. Thomae summam contra gentiles, Parisiis 1552 (phys.).

Sylvius Franciscus, a Brania comes († 1649), Commentarii in III. partem S. Thomae Aquin., Antwerpiae 1667 (causalitas physica seu similis physicae).

Tanner Adam S. J. († 1632), Theologia scholastica, Ingolstadii 1627 (phys.).

Thomas Waldensis Carmelita († 1430), Doctrinale de sacramentis, Venetiis 1758 (ohne Stellungnahme).

Toletus Franc. Card. S. J. († 1596), Enarratio in Summam theolog. S. Thomae, Romae 1870 (phys.).

Tournely Honoratus († 1729), Cursus theologicus scholastico-dogmaticus, Coloniae Agripp. 1752 (moral.).

Valentia Gregorius de, S. J. († 1603), Commentarii theologici, Ingolstadii 1597 (quasi physic.).

Vasquez Gabriel S. J. († 1604), Commentarii ac disputationes in III. partem S. Thomae, Antwerpiae 1621 (moral.).

Viva Dominicus S. J. († 1710), Cursus theologicus (Deus inexistens in sacramentis ejusque virtus ipsis appropriata).

Wilmers W., S. J., Lehrbuch der Religion, Münster 1855 (unentschieden, hinneigend zur moral. Kausalität).

Wirceburgenses S. J., Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis, Lutetiae Parisiorum 1853 (moral.).

Inhalt.

Seite.

Erster Abschnitt: Geschichtliche Entwicklung des Sakramentsbegriffes . . . . . .

Zweiter Abschnitt: Verschiedene Arten, die Wirksamkeit der Sakramente zu erklären.

§ 1. Die Sakramente bloße Zeichen oder Bedingungen ohne jede wahre Kausalität 20

§ 2. Arten der physischen Kausalität.

1) Albertus Magnus, Thomas v. Aquin in IV. u. a. 27

2) Thomas von Aquin in III. q. 62 30

3) Cajetanus 33

4) Dominikus Soto 36

5) Suarez 38

§ 3. Arten der moralischen Kausalität.

1) Guilelmus Altissiodorensis . . . 40

2) Guilelmus Parisiensis 43

3) Heinrich von Gent 46

4) Aegidius Romanus 49

5) Melchior Canus 52

6) Vasquez 53

7) De Lugo 55

8) Amort 56

9) Billot 58

10) Lehmkuhl 63

Dritter Abschnitt: Kritik der verschiedenen Auffassungen: I) Kritik der Schwierigkeiten gegen die physische Kausalität.

a) Die Sakramente als sinnfällige Handlungen Träger einer geistigen übernatürlichen Kraft 65

Seite.

b) Die Mitwirkung ex propriis beim Sakramente 70
c) Physische Berührung zwischen Werkzeug und Subjekt der Wirkung . 76
d) Zeitpunkt des Eintrittes der physischen Wirksamkeit 80
e) In gewissen Fällen erwiesenermassen keine physische Kausalität vorhanden 91
f) Die physische Kausalität nicht gefordert durch die Schrifttexte und die kirchliche Lehre 95
g) Die physische Kausalität nicht gefordert durch die höhere Würdigkeit der Sakramente 107

II. Kritik der Schwierigkeiten gegen die verschiedenen Auffassungen der moralischen Kausalität.

a) Wilhelm von Auxerre 109
b) Wilhelm von Paris 109
c) Heinrich von Gent 110
d) Aegidius Romanus 110
e) Melchior Canus 112
f) Vasquez 115
g) De Lugo 118
h) Amort 123
i) Billot 124
k) Lehmkuhl 128

Vierter Abschnitt: Resultat der bisherigen Erörterungen, Ansicht Scheebens 129

Anhang: Die Ansicht des hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente 136

Literaturverzeichnis 142

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01021 1599